Colecţia *Seminar*. *Filosofie* este coordonată de Anton I. Adămuţ.
Volum coordonat de Bogdan Tătaru-Cazaban www.polirom.ro
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506 Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, el. 7, ap. 33, O.P. 37; P.O. BOX 1 – 728, 030174
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României **Pluralitatea metafizicii medievale /**
Étienne Gilson, Augustin, Meister Eckhart; coord. Bogdan Tătaru-Cazaban; trad. de Dan Săvinescu, Miruna Tătaru-Cazaban, Bogdan Tătaru-Cazaban.
— Iaşi: Polirom, 2005
ISBN: 973 – 681 – 834 – 9
I. Tătaru-Cazaban, Bogdan (coord. trad.)
II. Săvinescu, Dan (trad.)
III. Tătaru-Cazaban, Miruna (trad.)
111 Printed in ROMÂNIA
Pluralitatea metafizicii medievale
Istorie şi structuri
Traducerea textelor de Dan Săvinescu, Miruna Tătaru-Cazaban, Bogdan Tătaru-Cazaban
POLIROM 2005
Prezentarea autorilor
Étienne GILSON (1884 – 1978), profesor la École Pratique des Hautes Études – Sorbonne, Collège de France, Pontifical Institute for Medieval Studies (Toronto), membru al Academiei Franceze, autorul unei impresionante opere de istoric al gândirii medievale. Dintre lucrări: *La philosophie de saint Bonaventure* (1924), *Introduction à l'itude de saint Augustin* (1929), *Études sur le râie de la pensie medievale dans la formation du systeme cartisien* (1930), *L'Esprit de la philosophie medievale* (1932), *La théologie mystique de saint Bernard* (1934), *Jean Duns Scot, introduction* a *ses positions fondamentales* (1952), *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas*

d'Aquin (ed. rev., 1965).

Paul VIGNAUX, succesor al lui E. Gilson la École Pratique des Hautes Études – Sorbonne. Dintre lucrări: *La pensie au Moyen âge* (1938, ed. rev. 1987, 2002), *Nominalisme au XTV siècle* (1948), *De saint Anselme a Luther* (1976).

Jan A. AERTSEN, director al Thomas-Institut (Köln) şi coordonatorul celebrei colecţii *Miscellanea Mediaevalia*. Dintre lucrări: *Nature and creaturi*: *Thomas Aquinas way of thought* (1988), *Medieval Philosophy and the Transcendental*: *the Case of Thomas Aquinas* (1996).

Olivier BOULNOIS, director de studii la École Pratique des Hautes Études (Sciences Religieuses) – Sorbonne, membru al Institutului Universitar al Franţei. Specialist în filosofia lui Duns Scotus şi Pico della Mirandola. Dintre lucrări: *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocite de l'etant* (1988), *Duns Scot ou la rigueur de la chariti* (1997), *Être et representation*. *Une ginealogie de la mitaphysique moderne à l'ipoque de Duns Scot* (*XIIr-XIV siècles*) (1999).

Anton I. ADĂMUŢ, profesor la Catedra de Istorie a Filosofiei şi Hermeneutică, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iaşi, unde susţine prelegeri în domeniul patristicii şi filosofiei medievale; coordonator al colecţiei *Seminar*. *Filosofie* de la Editura Polirom. Volume publicate: *Filosofia substanţei* (1997, Premiul „Vasile Conta" al Academiei Române pe 1999), *Literatură şi filosofie creştină* (1997), *Filosofie* (ediţia I, 1997; ediţia a II-a, 1999), *Schiţă pentru o istorie subiectivă afilosofiei* (1999), *Filosofia Sfântului Augustin* (2001), *Seducţia ca spaţiu al cenzurii* (2004).

Alexander BAUMGARTEN, conferenţiar la Departamentul de Filosofie al Universităţii Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca. A tradus în limba română din Sfântul Anselm din Canterbury, Sfântul Toma de Aquino, Aristotel. Autor a doua antologii de filosofie medievală: Despre *eternitatea lumii* (1999) şi *Despre unitatea intelectului* (2000). Lucrări: *Principiul cerului*. *Eternitatea lumii şi unitatea intelectului în filosofia secolului AIXIII-lea* (2002), *Intermediaritate şi Ev Mediu* (2002), *Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei* (2003).

Jean JOLIVET, director de studii la École Pratique des Hautes Études, specialist de mare renume în istoria filosofiei medievale arabe şi latine. Dintre lucrări: *Arts du langage et thiologie chez Abelard* (19571, 19822), *L'intellect selon Kindi* (1971), *Aspects de la pensie medievale*: *Abélard*. *Doctrines du langage* (1987), *Philosophie medievale arabe et latine* (1995).

Anca VASILIU, cercetător la Centre Naţional de la Recherche Scientifique, Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et medievales (Paris); predă filosofie antică şi medievală la Paris X Nanterre; director de programe la Colegiul internaţional de filosofie (Paris). Lucrări: *La traversie de l'image* (1994); *Du diaphane*. *Image*, *milieu*, *lumière dans la pensie antique et midievale* (1997).

Marie-Anne VANNIER, profesoară de teologie la Universitatea din Metz, directoare a publicaţiei *Connaissance des Peres de l'Eglise*, coordonatoare a colecţiei *Sagesses chritiennes*, Cerf, Paris. Autoare a numeroase studii despre teologia Sfântului Augustin, Meister Eckhart şi mistica renană. Dintre lucrări: *Creatio*, *conversie*, *formatio chez saint Augustin* (1991).

Serge-Thomas BONINO, o.p., director al publicaţiei *Revue thomiste* (Toulouse) şi decan al Facultăţii de Filosofie din cadrul Institutului Catolic de la Tov. louse. Specialist recunoscut în istoria scolasticii târzii. Dintre lucrări: *Thomas d'Aquin*. *De la verite*. *Question 2* (*La science en Dieu*), *introduction*, *traduction et commentaire* (Cerf, 1996).

Basile TATAKIS, specialist în istoria filosofiei bizantine. Autorul primei sinteze intitulate la *philosophie byzantine* (1949).

Christian TROTTMANN, cercetător la Centre Naţional de la Recherche Scientifique. Dintre lucrări: *La vision beatifique*, *des disputes scolastiques* a *sa definition par Benoît XII* (1995), *Théologie et noitique au XIIe siècle* (1999).

Bogdan TĂTARU-CAZABAN, coeditor al publicaţiei *Chora*. *Revue d'études anciennes et mediivales*: *philosophie*, *thiologie*, *sciences*, membru al Centrului de cercetare „Fundamentele modernităţii

europene" (Universitatea din Bucureşti) şi al Colegiului Noua Europă – Institut de studii avansate. A tradus din Boethius, Augustin, Hugo din Saint-Victor. A publicat *Iter sapientiae*.

PREZENTAREA AUTORILOR

Studii patristice şi medievale (în colaborare cu Miruna Tătaru-Cazaban), Galaxia Gutenberg, 2003; a coordonat volumele *Dumitru Stăniloaie sau paradoxul teologiei* (împreună cu Teodor Baconsky), Anastasia, 2003, şi *Andre Scrima*. *Duhul Sfânt şi unitatea Bisericii*. *„Jurnal" de Conciliu*, Anastasia, 2004.

În memoria părintelui Ioan Lăncrănjan (1901 – 1979)

Notă asupra volumului

Această antologie este gândită ca o dezbatere în jurul întrebării: ce este filosofia medievală? Plecând de la textul fondator al lui Étienne Gilson despre filosofia creştină, toţi ceilalţi medievişti îşi propun să-i testeze relevanţa istorică şi acuitatea filosofică, lansând perspective complementare şi novatoare asupra a ceea ce Gilson numea „spiritul" filosofiei medievale. O primă secţiune a volumului cuprinde câteva răspunsuri la provocările formulate de Gilson, realizând astfel o sinteză a viziunilor contemporane asupra identităţii filosofice a Evului Mediu. A doua secţiune abordează întrebarea centrală a volumului din perspectiva particulară a unor gânditori ca Augustin, Alain din Lille, Meister Eckhart sau Gemistos Plethon. În loc de încheiere, am ales un studiu despre deschiderile Evului Mediu către „spiritul" Renaşterii.

Introducerea furnizează reperele importante ale acestei dezbateri, invocând autori care nu au putut fi incluşi în antologie, deşi au contribuit decisiv la tematica ei, precum şi câteva momente ale receptării filosofiei medievale în cultura română modernă. Consecinţele perspectivei istorice pe care am încercat să o schiţăm vor fi discutate împreună cu Alexander Baumgarten în epilogul volumului, care îşi atinge astfel scopul său principal: stimularea unei comunităţi ştiinţifice aflate încă la început şi difuzarea unei cunoaşteri de specialitate în planul mai larg al culturii. Cu alte cuvinte, alcătuirea unei cărţi despre formele gândirii medievale în „diversitatea lor

rebelă", după cum spunea Paul Vignaux, nu urmăreşte doar conflictele de interpretare, ci şi scurtcircuitarea clişeelor, modificarea reprezentărilor care funcţionează pe scară largă. Oricât de rar am face apel la Evul Mediu, s-ar cuveni să ne însuşim totuşi o imagine mai puţin statică, mai puţin monolitică, pentru că efortul care ne revine nu este acela de a respinge „prejudecăţile" medievale, ci propriile prejudecăţi despre Evul Mediu. Prin urmare, această carte este inevitabil polemică în ordinea internă a disciplinei pe care o ilustrează şi în spaţiul reflexelor culturale. Alcătuirea ei mi-a fost înlesnită de răspunsurile prompte pe care le-am primit din partea profesorilor Olivier Boulnois, Serge-Thomas Bonino, o.p., Jean Jolivet, Christian Trottmann, Marie-Anne Vannier, faţă de care îmi exprim întreaga gratitudine. Doamna Anca Vasiliu a sprijinit de la bun început proiectul, pe care l-a prezentat membrilor Societăţii Internaţionale de Filosofie Medievală ca fiind în prelungirea revistei *Chora*. *Revue d'études anciennes et medievales*: *philosophie*, *théologie*, *sciences*, al cărei prim număr a apărut în septembrie 2003. Alexander Baumgarten m-a însoţit de-a lungul constituirii cărţii de faţă cu priceperea şi prietenia sa. Dan Săvinescu şi Miruna Tătaru-Cazaban şi-au asumat sarcina dificilă a traducerii şi revizuirii textelor antologate. Mulţumirile mele se îndreaptă către domnul Anton I. Adămuţ, care a primit acest volum în colecţia pe care o coordonează, şi Editurii Polirom pentru a fi susţinut încă o dată relansarea studiilor medievale în România.

B.T.-C.

Introducere

I. Redescoperirea filosofiei medievale. O istorie polemică

Trei prejudecăţi antimedievale

Interesul pentru filosofia Evului Mediu are deja o istorie: în momente de graţie retrospectivă congresele de studii medievale au ţinut să o consemneze asemenea unei familii care, aspirând să-i fie recunoscută nobleţea, afişează paloarea unei aşteptări indignate. Apărut în prima parte a veacului al XIX-lea, acest interes a parcurs

într-un ritm accelerat intervalul dintre redescoperirea romantică a goticului şi studierea rafinamentelor semantice ale logicii medievale. Dar nu este deloc lipsit de semnificaţie faptul că, în pofida pledoariei unor figuri de largă autoritate, precum Étienne Gilson sau Pierre Duhem, filosofia medievală nu s-a bucurat iniţial de o primire entuziastă în Universitatea la a cărei naştere contribuise decisiv. Istoricii filosofiei se obişnuiseră cu ideea că de la ultimul reprezentant al gândirii greceşti şi până la Descartes nimic nu era demn de interes pentru un filosof autentic. O astfel de viziune care refuza Evului Mediu chiar şi un loc modest în istoria filosofiei se hrănea din prejudecăţile antimedievale ale Renaşterii şi Luminilor, reflectând întâi de toate tensiunile dintre intelectualitatea modernă şi Biserică: intrarea filosofiei medievale în Universitatea laică echivala, pentru cei care celebrau victoria umanităţii asupra mentalităţii mitice, cu revenirea Evului Mediu în filosofie – o ultimă tentativă a Bisericii romane de a-şi recâştiga supremaţia în viaţa intelectuală. Astfel, opoziţia faţă de recunoaşterea caracterului filosofic al gândirii medievale era în esenţă un gest de politică culturală, sprijinit pe cel puţin trei prejudecăţi „savante”:

1. *Istoria ca progres*: istoria gândirii descrie un progres în care ceea ce este necesar este păstrat, iar elementele inutile se atrofiază şi cad în uitare. Din perspectiva acestui evoluţionism filosofic, textele magiştrilor medievali puteau foarte bine face obiectul unui studiu de paleontologie, dar nu mai trezeau nicidecum un interes legitim în lumea filosofilor.

2. *Autonomia raţiunii*: filosofia, definită ca rezultat al exercitării pure a raţiunii, nu putea uita coşmarul logodnei forţate cu credinţa, sub protecţia autoritară a Bisericii. Din moment ce orice ingerinţă extra-raţională se soldează cu un fals filosofic, a căuta filosofie acolo unde nu este menţinută autonomia raţiunii, care să-i garanteze libertatea, este o încercare inutilă istoric şi irelevantă pentru adevărul filosofiei.

3. *Formalismul steril al scolasticii*: nimic nu provoca mai mult

repulsia modernilor decât formalismul vetust al unei filosofii de şcoală, împotriva căreia se ridicaseră nume sonore ale Renaşterii.

În acest context, filosofia medievală cădea în sarcina bibliotecarilor, a arhiviştilor şi a neoscolasticilor dedicaţi, în funcţie de doza specifică de entuziasm, operaţiilor de conservare sau resuscitare a unui cadavru istoric.

Étienne Gilson sau destinul filosofiei creştine

Trebuie spus că opoziţia instituţională faţă de filosofia medievală a fost în mare măsură o problemă franceză, datorată tensiunilor politice dintre mediile catolice şi cele republicane. Viaţa intelectuală era împărţită între proiectul tomist al papei Leon al XIII-lea, formulat în enciclica *Aeterni Patris* (1879), urmat de criza modernistă din timpul lui Pius al X-lea, şi formele de idealism, neokantianism, pozitivism şi critică textuală care angajau spiritele universitare ale vremii1. Semnificativ este faptul că redescoperirea filosofiei medievale a însemnat în egală măsură mobilizarea onestităţii intelectuale a profesorilor de diferite orientări filosofice (de la Victor Cousin la François Picavet), entuziasmul care a colorat într-un fel aparte „reflexul ascultării" din lumea Bisericii romane faţă

1. *Cf*. Jean Jolivet, „Les études de philosophie medievale en France de Victor Cousin a Étienne Gilson", în R. Imbach, A. Maieru (ed.), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento*. *Contributo a un bilancio storiografico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1991, p. 12.

de proiectul papei Leon al XIII-lea (am putea aminti aici rolul de întemeietor al Cardinalului Mercier şi contribuţiile lui Maurice de Wulf2 şi Martin Grabmann), precum şi rigoarea filologico-istorică germană al cărei reprezentant remarcabil a fost EI. Baeumker. Sigur că această diversitate de orientări nu se putea transforma spontan într-o comunitate care să împărtăşească aceleaşi criterii şi finalităţi. S-ar putea spune mai degrabă că fiecare avea propriul său Ev Mediu şi imprima oarecum *din afară* o direcţie cercetării. Victor Cousin, filosoful prin excelenţă al Restauraţiei şi „*a-mi declare de la*

scholastique", editează operele lui Abélard, pe care îl ridică la rangul lui Descartes, dar rămâne în bună măsură la gustul romantic pentru Evul Mediu. Barthélemy Haureau, autor al unei celebre în epocă *Histoire de la philosophie scolastique* şi pasionat descoperitor de texte, nu-şi reprimă spiritul voltairian şi înclinaţiile filosofice atunci când face operă de istoric, considerând că scolastica este „efortul fervent al inteligenţelor care, îndelung supuse jugului dogmei revelate, se străduiesc să merite şi să-şi cucerească emanciparea" 3. Pe de altă parte, proiectul tomist al Romei manifestă un reducţionism care poate lesne denatura consistenţa istorică a unei perioade, dar are drept consecinţă indirectă extinderea cercetării asupra altor autori. Astfel, Maurice de Wulf, fondator alături de Cardinalul Mercier al *Revue neoscolastique de philosophie* (1894) şi autor al unei sinteze istorice centrate pe doctrina tomistă, îi va redescoperi pe Gilles de Lessines, Godefroid de Fbntaines, Siger dinbrabant, Siger de Courtrai, Guibert de Tournai, Henri Bate4. În 1891 apare primul volum al faimoasei colecţii fondate de EI. Baeumker: *Beiträge*, care ilustrează cu adevărat diversitatea tematică a gândirii medievale, accentuând asupra surselor sale filosofice şi ştiinţifice5. Această întruchipare a erudiţiei germane este de departe cel mai important moment din secolul al XIX-lea al dezbaterii metodologice referitoare la istoria filosofiei medievale: ea conjugă analiza doctrinală cu ediţia critică, deplasează centrul de interes spre autori mai puţin cunoscuţi (Witelo, Adelard din Bath, Alfredus Anglicus, Dietrich din Freiberg), propune o abordare plurală a culturilor medievale în contrast cu „imaginea monolitică" uşor de desprins din

2. R. Wielockx, „De Mercier a de Wulf. Debuts de *l'École de Louvain*", în R. Imbach, A. Maieru (ed.), *Gli studi di filosofia medievale*… pp. 75 – 95.

3. B. Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique*, I, Paris, 1872, p. 121.

4. Vezi R. Wielockx, „De Mercier a de Wulf…", p. 90.

5. *Cf*. Kurt Flasch, „La concezione storiografica della filosofia în

Baeumker e Grabmann", în R. Imbach, A. Maieru (ed.), op. cit., pp. 61 – 64.

PLURALITATEA METAFIZICII MEDIEVALE

Philosophie der Vorzeit a lui Kleutgen. Baeumker avea intenţia clară de a rupe cu obiceiul de „a face muzică în familie" 6 şi nu vedea altă cale de a scoate gândirea medievală din ghetoul ecleziastic, din „cercurile scolastice", decât prin aplicarea unei riguroase metode istorice. Acest tip de pozitivism era tributul pentru a dobândi o respiraţie culturală mai amplă. Însă *Beiträge*, colecţie care cultiva prudenţa şi detaliul, prea puţin înclinată spre sinteze, nu avea să deschidă problema identităţii filosofiei medievale. Într-un fel, aceasta dobândeşte relief exact pe terenul pe care unii dintre savanţii germani voiau să-l evite: relaţia dintre teologie şi filosofie din perspectiva tradiţiei Bisericii. Cel care o formulează în toată amploarea sa este adevăratul întemeietor al studiilor de filosofie medievală în Franţa: Étienne Gilson (1884 – 1978). Pornind de la descoperirea urmelor scolasticii în modernitate (teza sa de doctorat din 1913 poartă titlul la *liberté chez Descartes et la théologie*, fiind însoţită de *Index scolastico-cartesien*), el va scrie o istorie a filosofiei în Evul Mediu *(La philosophie au Moyen âge) 1*, o serie de monografii fundamentale despre filosofia lui Toma de Aquino, Bonaventura, Augustin, Dante sau Duns Scotus8 şi va fonda câteva instituţii de primă importanţă pentru dezvoltarea studiilor medievale: colecţia „Études de philosophie medievale" (Librairie J. Vrin, 1919), revista internaţională *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge* (în 1926, împreună cu Gabriel Thery, o.p.), precum şi Institute of Mediaeval Studies din Toronto.

Pentru Étienne Gilson, a vorbi despre „spiritul filosofiei medievale" înseamnă a scruta posibilitatea şi destinul filosofiei creştine. Ceea ce conferă caracter propriu reflecţiei medievale este *„spiritul creştin, care pătrunde tradiţia greacă, lucrând-o din interior şi făcând-o să producă o viziune asupra lumii, o* Weltanschauung *(...) creştină" 9*. Gândirea medievală a ajuns un corp neînsufleţit tocmai

pentru că a încetat să mai fie cre ştină, lăsându-se pradă „luptelor sterile" pentru sensul cuvintelor în loc de a mai căuta adevărul şi înţelepciunea integratoare. Astfel, ceea ce modernii resping nu este decât etapa dezintegrării scolasticii prin

6.

7.8.

9.

Ibid., p. 63.

Filosofia în Evul Mediu, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, 1995.

Le thomisme. *Introduction au systeme de st*. *Thomas d'Aquin* (1919, 1922.

1927, 1942, 1944; trad. rom. de Adrian Niţă, Humanitas, 2002); *La philosophie de saint Bonaventure* (1924, 1943); *Introduction à l'étude de saint Augustin*

(1929, 1943); *Dante et la philosophie* (1939); *Jean Duns Scot*. *Introduction a ses positions fondamentales* (1952).

El. Gilson, *L'Esprit de la philosophie medievale*, Paris, Vrin, 1932, 1944

(trimitem la ediţia din 1969), p. 11.

INTRODUCERE

disensiunile dintre diferitele şcoli, rezultat al unei culturi creştine incapabile să-şi regăsească unitatea10.

Una dintre cele mai frecvente obiecţii aduse tezei gilsoniene *din.'E sprit de la philosophie medievale* a vizat această reducţie a filosofiei medievale la identitatea creştină. Gilson precizează totuşi că problema filosofiei creştine este, desigur, mult mai vastă decât cea a spiritului filosofiei medievale, întrucât vizează posibilităţile înseşi ale creştinismului şi se extinde asupra întregii sale istorii, şi că, „pe teren pur istoric, nu avem dreptul de a identifica filosofia creştină cu filosofia medievală" 11, din moment ce în Evul Mediu au existat gânditori arabi, evrei sau pur şi simplu latini, dar necreştini. Aşadar, „spiritul" căutat se referă, de fapt, la filosofia medievală latină şi este

definit ca „exerciţiu creştin al raţiunii". El se manifestă de-a lungul secolelor sub forma unei arhitecturi tematice coerente, ca „un fel de sistem generic, de metasistem" *n* care ar cuprinde doctrinele principalilor doctori medievali, (re) construite la rândul lor în chip sistematic în jurul unei *intuiţii* fondatoare. Aşa cum remarcă Jean Jolivet, în metodologia gilsoniană se întrepătrund două orientări filosofice din epocă: ideea lui Hamelin despre necesara sistema-ţicitate a oricărei gândiri veritabile, influenţă la care Gilson va renunţa treptat în favoarea unei nemărturisite înrâuriri a viziunii bergsoniene asupra rolului structurant al intuiţiei13. Cât despre esenţa demersului său, Gilson îşi construieşte viziunea ca răspuns, pe două planuri, la negarea posibilităţii filosofiei creştine. Mai întâi, împotriva celor care respingeau autenticitatea filosofică a unei reflecţii de sorginte religioasă pentru că influenţa religiei ar altera exerciţiul raţiunii, Gilson invocă fapte istorice, mărturii textuale care probează creativitatea filosofică a Evului Mediu, manifestată cu precădere în planul problemelor teologice. Contribuţia filosofică a medievalilor este o infidelitate (stimulată teologic) faţă de sensul gândirii greceşti. Teologii nu preiau doctrinele antice cu rigoarea unui istoric, deşi nu-şi refuză uneori precizii filologice; ei lucrează cu principiile grecilor într-un „alt" spirit, a cărui formulă este dată de noua credinţă. Textele lui Aristotel citite de medievali produc concepte şi distincţii cu totul neaşteptate. Diferenţa dintre *esse* şi *essentia* sau remodelarea raporturilor dintre perechile conceptuale *act-potenţă*, *formă-materie* sunt exemplele privilegiate ale acestei infidelităţi creatoare:

10. *Ibid*., p. 381.
11. *Ibid*., p. 385, n. 1.
12. J. Jolivet, art. cât., p. 16.
13. *Ibid*., *p*. 17.

„Iată deci un aristotelism în care, datorită unei metafizici a fiinţei care îi este străină, potenţialitatea nu mai este de partea materiei, aşa cum nici forma nu mai ilustrează singură actul" 14. Dimpotrivă, acolo

unde averroiştii latini şi-au propus urmarea fidelă a modelului antic, nu găsim decât „sterilitate filosofică totală" 15. Gilson susţine că între greci şi medievali datoria nu are un singur sens: principiile filosofiei aparţin, desigur, grecilor, dar medievalii le-au aprofundat şi, aplicându-le unei problematici noi, au reuşit să le pună în lumină posibilităţile ultime: „*Dacă este adevărat că grecii şi-au pus deja problema principiului fiinţei, cum să negăm faptul că filosofii creştini au rămas exact pe aceeaşi linie, aprofundând problema realului până la cea a existenţei şi oferind pentru prima dată sensul deplin al noţiunii de actualitate*? „16.

Gilson respinge prejudecata potrivit căreia influenţa religiei nu poate să nu prejudicieze calitatea filosofică a reflecţiei creştine, nu numai prin administrarea persuasivă a probelor creativităţii filosofice medievale, ci şi apelând la argumentul originilor medievale sau, în orice caz, religioase ale filosofiei moderne: „*Nu ar fi corect să se pretindă că valoarea metafizicilor moderne depinde de faptul că s-au separat de orice inspiraţie religioasă, de vreme ce ele s-au născut şi s-au hrănit din ea, şi pe de altă parte să se refuze metafizicilor medievale audienţa pentru că ele au onestitatea de a recunoaşte că s-au născut şi s-au hrănit din această inspiraţie" 11*.

Dar dacă susţinem pe teren istoric că există filosofie creştină, aceasta nu înseamnă şi că problema *posibilităţii* filosofiei în creştinism a fost elucidată. Mai mult, ceea ce oferim ca probă istorică nu este cumva rezultatul unui decupaj insuficient argumentat filosofic? Cu alte cuvinte, ce anume căutăm atunci când vrem să identificăm filosofia medievală cu filosofia-ereştină? În orice caz, ar răspunde Gilson, căutăm un *efect filosofic* al revelaţiei creştine, care nu poate fi însă definit dinainte, pentru că nu este „o esenţă simplă", ci corespunde „mai degrabă unei realităţi istorice concrete" 18. De aici şi importanţa studiului istoric: nu putem vorbi de filosofie creştină „făcând abstracţie de condiţiile care au determinat constituirea şi inteligibilitatea sa" 19, ci doar în cazul în care

14. Gilson, *L'Esprit*… *p*. 389.

15. *Ibid*., *p*. 388.
16. *Ibid*., p. 390. *Ibid*., p. 387.
p. 33.
17.18.19.
INTRODUCERE

„Revelaţia creştină este considerată ca auxiliar indispensabil al raţiunii" şi „supranaturalul coboară, nu ca element constitutiv al texturii sale, ceea ce ar fi contradictoriu, ci în actul însuşi al constituirii sale" 20. S-a insistat enorm asupra raportului dintre revelaţie şi raţiune în înţelegerea filosofiei creştine şi prea puţin asupra definirii rolului supranaturalului. A spune că revelaţia este un „auxiliar indispensabil" înseamnă, desigur, a formula în favoarea raţiunii dependenţa sa fundamentală faţă de un principiu superior de înţelegere şi insuficienţa sa în raport cu integralitatea adevărului; dar a distinge între condiţia de element constitutiv al revelaţiei şi rolul său real constitutiv în filosofia creştină este suprema formă de autonomie care poate fi acordată raţiunii în exerciţiul ei de după păcat. Este evident că raporturile dintre raţiune şi revelaţie sunt gândite aici ca o generalizare (nerecunoscută ca atare) a viziunii tomiste asupra relaţiei dintre natură şi har: harul nu elimină natura, ci o desăvârşeşte. Astfel se explică şi inevitabilitatea creaţiei filosofice în spaţiul creştin: ea *„nu decurge din esenţa creştinismului*, *care este de ordinul harului*, *ci din natura pe care harul o desăvârşeşte*, (…) *iar natura este obiectul propriu al filosofiei*. *Orice creştin care reflectează asupra subiectului purtător al harului devine filosof21*. Posibilitatea filosofiei creştine rezidă, aşadar, în privilegiul naturii create de a conlucra cu supranaturalul la înţelegerea adevărului, ilustrând prin aceasta un caz particular al soteriologiei. Prin urmare, devenirea metafizicii poate intra în istoria mai vastă a mântuirii şi reflectă în felul său permanenţa adevărului revelat: *„progresul spre adevărul metafizic descris de mai mult ori de Sfântul Toma îşi afla locul în iconomia divină a mântuirii*: *Platon* (*Unul*), *Aristotel* (*Cauza*), *Avicenna* (*Fiinţa*)" *22*. Apex-ul acestei istorii a „chipurilor" metafizicii este reprezentat de concepţia tomistă asupra

actului fiinţei (*esse*): „fundamentul unei metafizici pentru toate timpurile" 23. Este limpede că pentru Gilson studierea filosofiei medievale nu înseamnă doar acoperirea unui gol istoric şi nu este legitimată numai de dorinţa de a face dreptate faptelor; ea înseamnă redescoperirea sensului gândirii creştine de-a lungul unor eforturi de explicitare în termenii raţiunii a adevărului revelat. Deşi perspectiva sa nu a avut un ecou pe măsură, nici măcar printre erudiţii

Ibid., *Ibid*., *p*. 32.

20. *Ibid*., p. 33.

21. *Ibid*., p. 397.

22. Gilson, „La possibilite philosophique de la philosophie chrétienne", în *Revue des Sciences Religieuses*, 32, 1958, p. 192, n. 14.

23. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Paris, Vrin, 1960, p. 255.

profund ataşaţi de Biserică, *efectul Gilson* nu a fost cu nimic diminuat în planul cercetării istorice24.

Într-o analiză deopotrivă critică şi comprehensivă, Paul Vignaux, succesorul lui Gilson la École Pratique des Hautes Études, vede în noţiunea de filosofie creştină *„o expresie utilă pentru a semnala problema influenţei creştinismului asupra dezvoltării istorice a filosofiei, dar în sine o noţiune non-filosofică, întrucât este legată de o anumită teologie, de o anumită concepţie asupra raportului dintre natură şi har" 25*. Viziunea asupra spiritului filosofiei medievale pe care Gilson o clădise explicit pe teren istoric devine, din perspectiva lui Vignaux, expresia unei *teologii a istoriei*, care presupune ca fundal al noţiunii de filosofie creştină „dezbaterea ecumenică asupra relaţiei dintre Scriptură şi Tradiţie" 26. Aceasta pentru că, potrivit lui Gilson, între cuvântul lui Dumnezeu din *Exod* şi *metafizicile Exodului* există o continuitate de inspiraţie şi de orizont, dublată de participarea reflecţiei medievalilor, prin actul ilumi-nativ al credinţei, la stabilitatea şi permanenţa adevărului revelat.

Aşadar, în cadrul unui sistem istoriografie cu trei „paliere" sau „moduri" de a face istoria filosofiei medievale, Gilson ar ilustra cu precădere „teologia istoriei", bazată, desigur, pe „planul empiric al

comportamentelor istorice", care nu înseamnă altceva decât „înţelegerea şi descrierea internă a operelor". Vignaux propune sub forma unei *filosofii a religiei* (al treilea palier) reprezentând „istoria raţiunii care reflectează asupra credinţei în teologie" 27 o alternativă la viziunea teologică a lui Gilson, al cărei efect istoriografie ar fi o sistematizare şi unificare în exces a gândirii medievale. Urmându-l totuşi pe Gilson, filosofia religiei priveşte teologia ca sol nutritiv al filosofiei în Evul Mediu, ca – spaţiu al creativităţii sale, dar permite punerea în lumină a „diversităţii rebele" a raţionalităţii, evitând să lase impresia de „certitudine omogenă" 28. Intervenţia lui Vignaux echivalează cu o descentralizare a Evului Mediu pe terenul însuşi al teologiilor, înţelese ca „moduri ale

24. Jolivet, art. cât., p. 19.

25. Vignaux, „Histoire des theologies medievales", în *De saint Anselme* a *Luther*, Paris, Vrin, 1976, p. 16.

26. Vignaux, „Philosophie chrétienne et théologie de l'histoire", în *De saint Anselme* a *Luther*, p. 271.

27. A. de Libera, „Les études de philosophie medievale en France d'Étienne Gilson a nos jours", în R. Imbach, A. Maieru (ed.), op. cit., p. 43.

28. Vignaux, „Philosophie au Moyen âge, avant-propos", în *De saint Anselme* a *Luther*, p. 29.

INTRODUCERE

gândirii religioase" 29, expresii inconturnabile ale umanului, potrivit unei formule a lui Jean Laporte citate de fiecare dată ca argument în favoarea studierii gândirii medievale: „*quelle qu'en soit l'origine, la pensée religieuse en elle-mêmes est necessairement une pensée humaine et* (...) a *ce titre, elle ne saurait être negligéable pour l'homme*".

Pe lângă punerea în valoare a pluralităţii creaţiei teologice, care nu conduce, ca în cazul lui Gilson, la „primatul absolut al teologicului" în reconstrucţia istorică30, Vignaux situează „speculaţia scolastică" la intersecţia a doua tradiţii culturale: una teologică (biblică şi patristică)

şi una filosofică (aristotelico-neoplatonică, greacă şi arabă) – ca „loc de sinteză posibilă, dar mai întâi de conflict" 31. Ceea ce nu va întârzia să producă un alt tip de reprezentare a vieţii intelectuale medievale, în care conflictele sunt constitutive, nu doar disoluţive. Prima dintre tradiţiile fondatoare ilustrează continuitatea gândirii medievale cu filosofia antică, pe când cea de-a doua generează în spaţiul teologiei, mai ales în secolul al XIV-lea, „o critică a moştenirii filosofice" care apelează numai la mijloacele raţiunii naturale. Astfel, spre deosebire de reprezentarea gilsoniană a progresului metafizicii medievale, Evul Mediu al lui Vignaux este alcătuit dintr-o pluralitate de expresii ale gândirii, „bogate în opoziţii interne", care tind asimptotic către transcendent32.

Medievali şi analitici: The Cambridge History of Later Medieval Philosophy

„Dacă în epoca scolastică, spunea Paul Vignaux, formarea intelectuală este fundamental logico-gramaticală, istoria gândirii religioase comunică în chip necesar cu istoria logicii şi analiza limbajului, discipline a căror dezvoltare recentă reînnoieşte interesul pentru trecut şi promite, poate, noi mijloace de a înţelege structurile medievale de gândire şi de expresie: de pildă, în lucrările teologilor logicieni din secolele al XIV-lea şi al XV-lea şi deja în *Monologion*-vxv Sfântului Anselm, acest de *Trinitate* în care dovezile existenţei Dumnezeului-Creator nu reprezintă decât o primă etapă, finalitatea dialecticii fiind justificarea raţională a termenilor prin

29. *Ibid*., p. 17.

30. „Philosophie chrétienne et théologie de l'histoire", p. 269.

31. „Histoire des thăologies medievales", p. 14.

32. *Ibid*., p. 17.

care tradiţia eclezială îşi formulează credinţa în Treime". 33 Perspectiva complementară pe care o deschidea astfel Vignaux, pentru a respecta diversitatea ireductibilă a gândirii medievale, a devenit mai târziu, pe sol anglo-saxon, principalul centru de interes al „noului medievism", a cărui expresie autorizată este *The Cambridge History of*

Later Medieval Philosophy, editată în 1982 de Norman Kretzmann, Anthony Kenny şi Jan Pinborg. Ceea ce a surprins de la bun început la această istorie tematică a filosofiei Evului Mediu târziu (1100 – 1600), realizată de specialişti eminenţi, a fost decupajul problemelor şi prezenţa în exces a unor autori ca Ockham în detrimentul altora, cel puţin la fel de semnificativi pentru gândirea medievală, ca, de pildă, Meister Eckhart (menţionat o singură dată în cele peste 1.000 de pagini ale volumului). Totuşi, selecţia este asumată şi explicitată de editor în introducere: aspectele teologice au fost puţin abordate pentru că se bucuraseră deja de atenţia generoasă a medieviştilor, iar atunci când cercetăm filosofia medievală şi nu ne referim la teologie, „logica devine dominantă" 34, ceea ce, din perspectivă medievală, înseamnă în egală măsură filosofia limbajului, lingvistică, filosofia ştiinţei etc. Interesul major pentru dezvoltările logicii are deopotrivă o motivaţie internă şi externă: pe de o parte, reflectă „predominanţa" acestei discipline în Evul Mediu, „rezultat al unui accident istoric", de vreme ce până la mijlocul secolului al XII-lea, suportul filosofic al latinilor era constituit de două texte aristotelice (*Categoriile* şi *De interpretatione*), şi, pe de altă parte, oferă un spaţiu de corespondenţe tematice în care filosofia contemporană de tradiţie analitică îşi poate recunoaşte cu uşurinţă preocupările. La acestea se adaugă aprecierea fermă, deopotrivă istorică şi filosofică, a realizărilor logicienilor medievali care sunt „*more distinctive and* (…) *more valuable than anything else în medieval thought*, *withpossible exception of raţional theology*" *35*. Spre deosebire de compendiile sau sintezele dominate de metafizică, noetică sau morală (dimensiuni prezente de altfel în volumul editat de Kretzmann-Kenny-Pinborg), *The Cambrigde History* îşi propune să scoată filosofia medievală din ghetou, să rupă tăcerea şi să înfrângă ignoranţa instalată între profesioniştii Evului Mediu şi filosofii identificaţi fără ezitare cu cei analitici, aducând în prim-plan teoria termenilor, semantica propoziţiilor, *syncategoremata*, *exponibilia*, *sophismata*, gramatica speculativă şi viitorii contingenţi etc. Astfel, în plin „exod al

33. *Ibid*., pp. 18 – 19.
34. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, p. 4.
35. *Ibid*.

INTRODUCERE

metafizicii", medieviştii oferă o alternativă radicală la viziunea lui Gilson36, centrată pe „metafizica Exodului", căci tehnicile discursului sunt identificate şi puse în lumină ca fiind cel puţin la fel de decisive pentru înţelegerea filosofiei medievale ca şi întâlnirea Evangheliilor cu Aristotel. Dar decupând un spaţiu de posibilă „continuitate intelectuală" între medievalii din secolul al XIV-lea şi profesorii de la Oxford sau Paris din zilele noastre, bazându-ne pe aspecte strict formale ale gândirii, nu riscăm să înfăţişăm doar un schelet minunat alcătuit, a cărui finalitate proprie rămâne însă incertă? Desigur, metodologia din *The Cambridge History* reuşeşte să depăşească barierele culturale dintre epoci şi rezervele faţă de o perioadă definită prin rolul emblematic al credinţei: în urma contribuţiilor care o alcătuiesc devine clar că medievalii ştiau „*how* tot de *things with words*" şi că medieviştii sunt mai mult decât nişte arhivari pasionaţi. Însă, aşa cum a remarcat Jan A. Aertsen, dacă Gilson ar fi urmat acest *principiu al relevanţei* pentru filosofia contemporană37, nu şi-ar fi realizat niciodată opera, aflată în dialog sau de cele mai multe ori în raport polemic cu tendinţele vremii sale. A oferi o imagine a filosofiei medievale din perspectiva intereselor contemporaneităţii este neîndoielnic o şansă de a o aduce în actualitate pentru un public motivat, dar şi o pierdere prin arborarea unui caracter unilateral care păcătuieşte faţă de diversitatea formelor de gândire din Evul Mediu, iar uneori faţă de intenţia fundamentală care le străbate. Când propunea concentrarea asupra „aspectului tehnic" al gândirii medievalilor, garanţie a rigorii analizei, Vignaux nu pierdea din vedere că, „oricât de metafizic ar fi limbajul filosofiei scotiste, aceasta îşi are unica raţiune de a fi ca *doctrina supranaturaliter inspirata*" şi că, „oricât de speculativă şi sugestivă din punct de vedere conceptual ar fi filosofia lui Meister Eckhart, ea ni se

înfăţişează ca o exegeză" (biblică)! Dar chiar şi prin abordarea exclusivă a problemelor logico-lingvistice se ajunge, potrivit lui Alain de Libera, autor al unui capitol din *The Cambridge History*, la o reprezentare a filosofiei medievale care reuşeşte să răstoarne toate clişeele: „filosofia analitică s-a născut în Evul Mediu printre teologi" 38, din moment ce contribuţiile logice cele mai interesante nu au apărut în comentariile la Aristotel, ci în cele la *Sentinţele* lui Petru Lombardul, manualul Facultăţii de Teologie. Avem, astfel, o revanşă paradoxală a

36. *Cf*. J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*. *The Case of Thomas Aquinas*, Leyde, Brill, 1996, p. 10.

37. *Ibid*., *p*. 12.

38. A. de Libera, *Pensie au Moyen âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 152 (*Gândirea Evului Mediu*, traducere de Mihaela şi Ion Zgârdău, Amarcord, 2000).

lui Gilson, mare apărător al creativităţii filosofice a teologilor, bazată pe capacitatea Revelaţiei de a suscita filosofie prin problemele pe care le ridică raţiunii, dar şi o justificare a decupajului anglo-saxon, întrucât „ritualul universitar al discuţiilor şi al confruntărilor oratorice", „regimul lui *disputat io*" constituie „elementul federator al tuturor atitudinilor filosofice din Evul Mediu" 39. Dintre cele trei tipuri de actualitate pe care le descrie Alain de Libera – una latentă, proprie „deciziilor filosofice care (…) guvernează în secret problematicile noastre"; una viitoare, care constă în depăşirea „impasurilor şi alternativelor noastre"; şi o a treia, rezultată din primele două, din perspectiva căreia identificarea unei permanenţe ne permite să discernem între „ceea ce ne este propriu şi ceea ce continuăm să spunem fără să ştim că repetăm" 40 –, „filosofia analitică a oferit Evului Mediu o actualitate de al doilea şi al treilea tip (…), reluând probleme uitate, explorând pentru ea însăşi *posibilităţi ale gândirii* pe care nici logica clasică, nici cea din secolul al XIX-lea nu au ştiut să le păstreze sau măcar să le intuiască" 41.

Alain de Libera: *de la „aristotelismul etic" la tipologia metafizicii medievale*

Prezenţa lui Alain de Libera printre autorii volumului *The Cambrige History* este, după cum mărturiseşte el însuşi într-un interviu42, rezultatul participării, sub influenţa lui Paul Vignaux şi Jean Jolivet, la „mişcarea generală de reevaluare a elementelor logice din tratatele de teologie (…) şi de redescoperire a literaturii de tip *sophismata*, produsă în urma jocurilor logice practicate la universitate între magiştri şi studenţi" 43. Deşi sfensibri la stabilirea corespondenţelor între problematica medievală şi cea modernă, pe care cercetările de logică medievală le permit în mod special, Alain de Libera refuză orice reducţionism istoriografie care ar putea trăda ceea ce maestrul său, Vignaux, numea „diversitatea rebelă" a Evului Mediu: „Filosofia medievală a limbajului nu a absorbit întreaga filosofie, după cum nici critica nominalistă a *realismului* nu a

39. *Ibid*., p. 153.

40. *Ibid*., pp. 68 – 69.

41. *Ibid*., p. 70.

42. Jan A. Aertsen, „Entretien avec Alain de Libera", în *Recherches de Théologie et de Philosophie Medievales* 65, 1, 1998, pp. 168 – 175.

43. *Ibid*., p. 171.

determinat reducerea ontologiei la semantică şi nici teoria ockhamiană a limbajului mental reducerea stării de conştiinţă la un materialism grosier".

Profilul de medievist al lui de Libera se distinge nu doar prin capacitatea de a cuprinde cu egală subtilitate zone care de regulă confiscă în mod separat cercetătorii (de pildă, logica şi mistica), ci şi prin efortul reluat constant de a oferi o interpretare generală a filosofiei medievale. Strategiile hermeneutice pe care le pune în practică constau fie în reconstrucţia istorică a unui fenomen sau a unei mişcări intelectuale, fie în alcătuirea arhivei unei probleme, urmărită pe durata sa lungă, ceea ce conduce la o permanentă redefinire a metodei sale istorice. În privinţa dezbaterii asupra identităţii filosofiei

medievale, primul tip de strategie se întâlneşte în la *philosophie medievale* (1989) şi în *Penser au Moyen âge* (1991), iar cel de-al doilea, ilustrat exemplar în la *querelle des universaux* (1996) şi *l'art des generalites* (1999), este sintetizat în articolul despre metafizicile medievale din *Dictionnaire du Moyen âge* (2002). Articularea celor două procedee hermeneutice se realizează pe fundalul pluralităţii istoriilor, duratelor sau a ceasurilor culturale ale Evului Mediu, pentru care pledează în la *philosophie medievale* (1993).

În primă instanţă, Alain de Libera identifică dimensiunea propriu-zis filosofică a Evului Mediu occidental cu „aristotelismul etic", propriu viziunii greco-arabe, care ar propune astfel singura „alternativă de ansamblu" 45 la viziunea patristică asupra raportului dintre filosofie şi creştinism. Intenţia lui de Libera este de a demonstra, în pofida remarcilor lui Pierre Hadot46, că filosofia ca „formă de viaţă", adică în exerciţiul său antic, nu a dispărut în Evul Mediu. El răspunde în felul acesta problemei continuităţii dintre Antichitate şi Evul Mediu formulate de Vignaux, susţinând, spre deosebire de Gilson, că „spiritul" filosofiei medievale trebuie căutat tocmai în continuitatea gândirii antice „*odată cu*, *în cadrul* şi uneori *în pofida* creştinismului" 47. Toate locuţiunile sunt aici importante pentru că ele diversifică şi nuanţează raportul dintre filosofie şi creştinism: filosofia medievală nu este atât rezultatul unei transformări din lăuntru a filosofiei antice, după cum susţinea

„*Ibid*.

45. *Ibid*., p. 172.

46. P. Hadot, *Ce este filosofia antică*?, traducere de George Bondor şi Claudiu Tipuriţă, prefaţă de C. Bădiliţă, Polirom, 1997.

47. *Ibid*., p. 173.

Gilson, cât efectul unei însoţiri conflictuale. Diferenţa proprie Evului Mediu se distinge pe fundalul unei „continuităţi în mişcare", dar nu ca împlinire a metafizicii greceşti printr-o infidelitate teologică creatoare, ci ca supravieţuire paradoxală, profund marcată de creştinism, a spiritului antic. Cu alte cuvinte, originalitatea filosofică a

lumii creştine nu constă în a transforma radical moştenirea antică, ci în a permite acesteia să respire „prin alte mijloace". „Aristotelismul etic" este o mişcare născută în lumea universitară, mai precis printre membrii Facultăţii de Arte, care îşi revendică un nou stil de viaţă, propriu-zis filosofic, întemeiat pe tradiţia greacă transmisă şi comentată de arabi. *Idealul vieţii filosofice antice* reapare astfel în inima creştinătăţii, bulversându-i cadrele instituţionale, căci raţiunea însăşi a Facultăţii de Arte era de a oferi o propedeutică necesară studiului teologiei48. Or, lectura textelor filosofice suscită dintr-odată dorinţa medievalilor de a rămâne la acest nivel *iniţiatic*, dar nu prin asumarea smerită a fragmentarului unei etape, ci prin afirmarea superiorităţii naturale a vieţii intelectuale. Lovită de condamnarea din 1277, această mişcare s-a văzut nevoită să-şi găsească ecou în afara Universităţii, adresându-se unui public compozit şi transformându-se în ceea ce Alain de Libera numeşte în *Penser au Moyen âge* „de profesionalizarea filosofiei", ale cărei efecte sunt definite pe trei paliere: cel al *moralei sexuale* prin practicarea ascetismului filosofic; cel al *fericirii intelectuale* prin cultivarea idealului nobleţei omului; şi cel al *detaşării intelectuale*, al unei *libertăţi a spiritului* „care, împăcând raţiunea cu revelaţia, este impropriu numită *mistică*" *49*. Trecerea de la o aristocraţie de tip corporatist (Facultatea de Arte) la răspândirea deopotrivă religioasă şi poetică a *vieţii intelectuale* ca fericire supremă, ai cărei reprezentanţi prin excelenţă sunt Dante şi Meister Ecâshart, nu înseamnă nicidecum o diluare a experienţei gândirii începute *în mod profesionist* la Universitate, ci o împlinire a Universităţii în afara ei înseşi 50. De profesionalizându-se, filosofia lasă să apară intelectualul medieva151. În acest context, figura lui Dante, geniu inclasabil din perspectiva analizei istorico-saciologice a lui Jacques Le Goff52, devine cea a unui „*intelectual total*, tocmai pentru că acest cititor al lui Albert cel Mare şi al filosofilor arabi a formulat în limba populară cel dintâi mare şi adevărat manifest al intelectualilor medievali:

48. *Penser au Moyen âge*, p. 12.

49. *Ibid*., *p*. 23.

50. *Ibid*.

51. *Ibid*., p. 13.

52. *Intelectualii în Evul Mediu*, traducere de N. Ghimpeţeanu, Ed. Meridiane, 1994.

INTRODUCERE

Convivio (*Ospăţul*) *53*, faţă de care încercările anterioare ale magiştrilor profesionişti, Boethius din Dacia sau Siger din Brabant, nu sunt decât nişte schiţe sau aproximări; tot el este cel care a gândit pentru prima dată, în toată amploarea sa, forma pe care o îmbracă experienţa contemplaţiei filosofice: *felicita mentale*" *54*.

Neputând relua aici întreaga argumentaţie a lui Alain de Libera, ne rămâne să subliniem intenţia sa de a defini dimensiunea filosofică a Evului Mediu în funcţie de experienţa gândirii care stă în centrul fenomenului naşterii intelectualilor, a unei comunităţi de profesionişti şi diletanţi, urmărită de-a lungul *discursului* lor55. Această viziune este inevitabil parţială: ea nu-şi propune să ofere un tablou complet al vieţii intelectuale din secolele al XIII-lea şi al XIV-lea; dar nu este mai puţin adevărat că prin trasarea destinului „aristotelismului etic", al mişcării în care Gilson nu văzuse decât „o sterilitate filosofică totală", Alain de Libera restituie o întreagă lume, cu noetica, metafizica şi politica sa. El face apel la alte surse şi la alte forme de reprezentare a vieţii intelectuale decât cele îndeobşte solicitate de istorici: anecdote despre Simon de Tournai şi Albert cel Mare, scrisoarea împăratului Frederic al II-lea către un filosof musulman etc. Iar dacă spaţiul consacrat în mod tradiţional metafizicii a fost până acum redus, el va fi în cele din urmă recuperat prin dezbaterea asupra pluralităţii metafizicii medievale, care presupune, din partea istoricului, o abordare autentic plurală.

În articolul din *Dictionnaire du Moyen Ăge56*, Alain de Libera îşi alege drept cadru al prezentării sale „istoria corpusurilor şi a textelor canonice care au susţinut pe rând reflecţia asupra *filosofiei prime*". Potrivit principiului care determină această opţiune metodologică, orice dezvoltare speculativă nu poate fi pe deplin înţeleasă în afara condiţiilor ei textuale: decisiv, la modul cel mai concret, pentru

filosofia medievală ca exerciţiu de şcoală rămâne textul comentat, mai exact varianta în limba originală sau traducerea disponibilă într-un moment anume. Astfel, în istoria metafizicii medievale se disting două perioade în funcţie de corpusurile fundamentale: o perioadă greco-latină, numită şi *actas boetiana*, ale cărei referinţe majore constituie un corpus logico-teologic

53. Dante, *Ospăţul*, traducere şi comentarii de Oana Busuioceanu, în *Opere minore*, ediţie îngrijită de Virgil Cândea, Univers, 1971.

54. Alain de Libera, op. cit., p. 24.

55. *Ibid*., p. 349.

56. A. de Libera, art. „Metaphysique", *în Dictionnaire du Moyen âge*, sous la direction de Claude Gauvard, Alain de Libera, Michel Zink, PUF, 2002, pp. 912 – 918.

(din care fac parte mai cu seamă *Categoriile* lui Aristotel, *Isagoga* lui Porfir57, tratatele58 şi comentariile lui Boethius), şi o perioadă arabo-latină, care se raportează la *Philosophia prima* a lui Avicenna, *Metafizica* lui al-Gazali, *Liber de causis59*, *De intellectu* a lui al-Farabi60, noul corpus aristotelic şi marele comentariu al lui Averroes. Dacă *actas boetiana* se concentrează în jurul problemei „transferului limbajului categorial aristotelic din sfera naturii în cea a realităţilor non-naturale sau divine (*praedicatio în divinis*)" *61*, perioadei peripatetice îi corespund două „complexe" problematice constituite pe fundalul „solidarităţii conceptuale" dintre *Metafizica* lui Aristotel şi *Liber de causis*, care va determina între 1240 şi 1280 întregul program universitar de la Paris. Este vorba de o solidaritate întemeiată pe distincţia între mişcare şi creaţie sau între cauzalitatea motoare, proprie cauzei prime, şi cauzalitatea ontologică, proprie primului *agens*, distincţie care generează, pe de o parte, problema subiectului metafizicii (cu referire la poziţiile lui Avicenna şi Averroes) şi, pe de altă parte, o metafizică noetică, desprinsă din lucrarea *De intellectu* a lui al-Farabi. Aceasta din urmă, proiectând prin diferenţa dintre formele inteligibile în sine (Intelectul prim, inteligenţele

separate) şi cele inteligibile prin abstracţie (formele existente în materie) o ierarhie la nivelul intelectului între *intellectus în efectu*, inferior pentru că are cunoaşterea inteligibilelor prin abstracţie, şi *intellectus adeptus*, căruia îi este proprie cunoaşterea formelor separate, are drept consecinţă perspectiva asupra metafizicii ca ştiinţă intuitivă, „care încununează *cunoaşterea abstractivă*", şi „elogiile filosofiei din universităţile latine" 62.

În secolul al XIV-lea se conturează pe sol latin sau în funcţie de pătrunderea altor corpusuri (de pildă, traducerea *Elementelor* lui Proclos) trei proiecte metafizice: 1) nominalismul lui Ockham – un răspuns la problema subiectului metafizicii din perioada peripatetică, prin distincţia dintre subiectul şi obiectul unei ştiinţe: „fiinţa nu este *subiect* al

57. Porfir Fenicianul, *Isagoga*, traducere, note şi comentarii de Gabriel Chindea, Editura Univers Enciclopedic, 2002.

58. Boethius, *Tratate teologice*, traducere de Octavian Gordon şi Bogdan Tătaru-Cazaban, postfaţă de Anca Vasiliu, Polirom, 2003.

59. PseudoAristotel, *Liber de causis*, traducere, note şi comentariu de Alexander Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, 2002.

60. Aflarăbi, *Despre intelect şi inteligibil*, traducere din limba latină, note şi comentariu de Andrei Bereschi, notă introductivă de Alexander Baumgarten, Editura Dacia, 2002.

61. Art. „Metaphysique", p. 913.

62. *Ibid*., p. 915.

INTRODUCERE

metafizicii pentru că nu este *subiectul* tuturor părţilor acesteia", din moment ce *obiectul* unei ştiinţe sunt propoziţiile sau concluziile sale, iar *subiectul* este format din *subiectele* acestor propoziţii; 2) axiomatica sau „abordarea prepoziţională" eckhartiană care îşi propune să reflecteze asupra pluralităţii subiectelor metafizicii (de pildă, termenii transcendentali) ca preambul la o vastă „redistribuire a ansamblului metodelor şi ştiinţelor implicate în lucrarea teologului:

legere, *disputare*, *predicare*" *63*; şi 3) tentativa henologică de tip proclean a lui Berthold din Moosburg de „depăşire" a metafizicii aristotelice prin ierarhia facultăţilor cunoscătoare ale sufletului: *intelectul* a cărui exercitare produce disciplina *fiinţei ca fiinţă* este inferior acelui *unum animae* al cărui subiect este Unul transcendent.

Jan A. Aertsen: *filosofia medievală ca gândire transcendentală*

Figură proeminentă a studiilor de filosofie medievală din zilele noastre, Jan A. Aertsen este autorul tezei potrivit căreia doctrina transcendentaliilor (*ens*, *unum*, *bonum*, *verum*, *pulchrum*) se află în centrul metafizicii medievale64. Analizând pe rând viziunile propuse de Gilson, *The Cambridge History* şi Alain de Libera, el remarcă faptul că niciuna dintre aceste încercări de definire a filosofiei medievale nu a insistat suficient pe dimensiunea propriu-zis filosofică. Gilson alesese o noţiune care, riscând să devină normativă, nu a mai reflectat diversitatea gândirii medievale şi l-a făcut să adopte ordinea teologică în prezentarea filosofiilor. *The Cambridge History*, realizează un decupaj unilateral şi proiectează în exces exigenţele modernităţii filosofice asupra câmpului filosofiei medievale. Atât *The Cambridge History*, cât şi Alain de Libera insistă asupra relevanţei particulare a programului Facultăţii de Arte în identificarea dimensiunii filosofice a Evului Mediu, când, de fapt, susţine Aertsen în continuarea lui Gilson şi Vignaux, teologia este sursa propriu-zisă a creaţiei filosofice. Pe de altă parte, viziunea lui de Libera se opreşte asupra „dimensiunii etice", a filosofiei ca mod de viaţă, imprimând problemei o direcţie mai degrabă „culturală", proprie istoriei intelectuale.

63. *Ibid*., p. 916.

64. J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*. *The Case of Thomas Aquinas*, Leyde, Brill, 1996.

şi mai puţin metafizică. Aertsen îşi asumă faptul că „problema filosofiei medievale este rezultatul unei intervenţii hermeneutice şi al unei lecturi moderne a textelor" 65, dar crede că riscurile distanţei se pot diminua semnificativ dacă am face apel la ceea ce medievalii înşişi spun despre ei, la categoriile pe care le folosesc pentru a-şi descrie

opţiunile, la felul lor propriu de a înţelege actul sau experienţa gândirii. Astfel, pentru a delimita dimensiunea filosofică a gândirii medievale, el aduce în prim-plan ceea ce medievalii susţin că este prim în ordinea gândirii şi deci fundamental, decisiv, pentru filosofie: *termenii transcendentali*. Statutul însuşi al acestor termeni, reliefat de „reducţia epistemologică" practicată de medievali, face ca doctrina transcendentaliilor să nu fie una printre altele, ci cu adevărat esenţială pentru definirea filosofiei medievale şi integratoare în raport cu celelalte perspective hermeneutice propuse până acum.

Patru sunt argumentele invocate de Aertsen în *Introducerea* sa la analiza acestei doctrine în metafizica lui Toma de Aquino:

1. Primatul fiinţei divine în ordinea gândirii, potrivit lui Bonaventura66: reducţia la „fiinţă", unul dintre conceptele cele mai generale prin care cunoaştem un lucru, este incompletă, pentru că intelectul nu poate înţelege ce înseamnă o fiinţă creată dacă nu ştie mai întâi ce este fiinţa pură şi absolută. De aici rezultă că primul obiect al intelectului este actul pur sau fiinţa divină.

2. Invocarea de către Toma de Aquino a relaţiei de convertibilitate dintre *unul* şi *fiinţă* în disputa privitoare la unitatea formelor substanţiale.

3. Rolul fiinţei ca prim concept, absolut universal şi simplu, în proiectul scotist de întemeiere a metafizicii prin doctrina univocităţii.

4. Proiectul eckhartian al unei axiomatici metafizice sau al unei analitici a temenilor generali ca fundamentare filosofică a întregii sale viziuni din *Opus tripartitum*.

Toate acestea motivează, în opinia lui Jan A. Aertsen, definirea metafizicii medievale în funcţie de reflecţia asupra transcendentaliilor, ceea ce nu înseamnă câtuşi de puţin o proiectare a transcendentalismului

65. Aertsen, op. cit., p. 20.

66. *Itinerarium mentis în Deum*, V, traducere, note şi postfaţă de Gh. Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică, 1994, pp. 42 – 45.

INTRODUCERE

de sorginte kantiană. Dimpotrivă, „scientia transcendens" rămâne un mod propriu medieval de a gândi transcendental.

Reacţiile medieviştilor nu au întârziat. Toate au recunoscut contribuţia de primă însemnătate a lui Aertsen la punerea în valoare a concepţiei transcendentale a medievalilor. Ne vom opri aici, pe scurt, asupra observaţiilor lui Jorge J.E. Gratia67, eminent specialist în problema individuaţiei, şi Carlos Bazân68, remarcabil cunoscător al operei tomiste. J.J.E. Gracia remarcă întâi de toate că viziunea lui Aertsen, care se vrea integratoare, rămâne totuşi reducţionistă, căci există aspecte ale filosofiei medievale care nu se referă la „fiinţa ca fiinţă". Prin urmare, cum am putea susţine că ceea ce defineşte metafizica este propriu şi altor părţi ale filosofiei? Rezerva lui Gracia este încă şi mai radicală: deşi analiza felului în care funcţionează termenii transcendentali este foarte importantă, nu este clar de ce trebuie să-i acordăm o centralitate absolută, pe care textele însele nu ne lasă să o susţinem. Dacă *scientia transcendens* ar fi fost centrală în metafizica medievală, ar fi trebuit să se constituie în subiect autonom de discuţie. Or, până la Duns Scotus nu există probe textuale pentru o viziune asupra metafizicii ca disciplină transcendentală. Dimpotrivă, spune J.J.E. Gracia, în centrul gândirii medievale se află problema lui Dumnezeu, iar controversa metafizicii prin excelenţă este dacă Dumnezeu poate fi sau nu considerat subiect al acesteia69.

C. Bazân este mai înclinat decât Gracia să acorde doctrinei transcendentaliilor statutul de „punct culminant al gândirii metafizice", dar nu vede cum o doctrină specifică secolului al XIII-lea ar putea caracteriza întreaga filosofie medievală. Dacă ar trebui să găsim o permanenţă a creativităţii filosofice în Evul Mediu, aceasta ar fi, potrivit lui Bazân, reflecţia dezvoltată în jurul problemei *creaţiei*.

67. „Medieval Philosophy and the Transcendentals: Aertsen's Characterization of Medieval Thought and Thomistic Metaphysies", în *Recherches de Théologie et Philosophie Medievales* 64, 2, 1997, pp. 455 – 463.

68. „Thomas d'Aquin et les transcendentaux. Retour sur un livre

de Jan A. Aertsen", în *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 84, 2000, pp. 93 – 104.

69. Concepţia lui J.J.E. Gracia asupra problematicii filosofiei medievale este sintetizată în introducerea sa la *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, editat împreună cu Timothy B. Noone, Blackwell, 2003.

II. Formele receptării filosofi ei medievale în cultura română (secolele XIX-XX) 70

Alcătuind un volum-antologie despre pluralitatea metafizicilor medievale, care încearcă să surprindă o problematică lansată şi susţinută în comunitatea medieviştilor din Occident, cel mai firesc lucru ar fi să ne întrebăm de când putem vorbi de filosofie medievală în spaţiul românesc şi care sunt formele unei eventuale receptări. Probabil că nu sunt mulţi cei care, răscolindu-şi amintirile literare, ar evoca versurile lui Costachi Conachi despre iubirea dintre Abélard şi Héloïse71, şi nici cei care au avut curiozitatea de a răsfoi, de pildă, cataloagele de pe la 1717 ale bibliotecii Academiei Domneşti din Iaşi 72. Numele unor personaje de o anvergură indiscutabilă în cultura europeană, precum Eriugena, Hugo din Saint-Victor, Robert Grosseteste sau Duns Scotus, care nu au avut şansa unor sintagme lesne de preluat, de tipul „briciul lui Ockham" sau *coincidenţia oppositorum* (Cusanus), sună inevitabil exotic chiar şi în spaţiul universitar, de parcă nu ar fi fost pronunţate niciodată. Şi dacă totuşi o parte dintre ele au pătruns pe teritoriul limbii române, cum se explică faptul că nu au lăsat aproape nicio urmă vizibilă? N-ar trebui să uităm că, în iureşul polemicilor confesionale, „scolastica" (sau „scolasticismul", denumire care concentrează parcă şi mai mult dispreţul) devenea centrul tuturor atacurilor în care reflexele identitare ale Răsăritului se întâlneau paradoxal cu excesele iluministe ale Apusului. „Scolastic" a ajuns să desemneze prin extensie tot ceea ce e lipsit de viaţă, uscat, un raţionalism nătâng, fără vigoare şi supleţe, o gândire sterilă şi în cele

70. A doua parte a introducerii noastre reia cu modificări şi

adăugiri două texte anterioare dedicate acestei teme: „Sfântul Toma în România", apărut iniţial în *Studii tomiste* 1, 2001, pp. 31 – 55, şi „*Philosophia christiana* sau cum gândim actualitatea Evului Mediu", publicat ca postfaţă la reeditarea cărţii părintelui Ioan Lăncrănjan, *încercări de reabilitare a gândirii creştine medievale*. *Studiu de sinteză*, Anastasia, 2003.

71. „Abeliard către Eloiza" şi „Eloiza către Abeliard", în C. Conachi, *Scrieri alese*, ed. E. şi A. Teodorescu, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1963.

72. Într-un catalog întocmit la 1717 figurează un exemplar dintr-o scriere tomistă trecută sub numele de *Theologia*, partea I, alături de *Filosofia fizică* a lui Ioan Scotus, *Pregătirea logicii* a lui Petrus Hispanus şi de altele. Aparţinând lui Miron Costin şi donat în 1714 de Hrysant, un exemplar de la 1490 (Veneţia) din comentariul lui Toma la *Sentinţe* face şi el parte din zestrea bibliotecii Academiei Mihăilene (Cf. Ş. Bârsănescu, *Academia Domnească din Iaşi 1714 – 1821*, Bucureşti, Ed. de Stat Didactică şi Pedagogică, 1962, p. 155).

INTRODUCERE

din urmă plicticoasă. Unui ortodox neinstruit, scolastica îi trezeşte sentimentul inutilităţii reflecţiei, aşa cum unui modern impenitent îi provoacă dezgustul. Astfel, Evul Mediu latin lua când chipul periculos al străinului, când pe cel întunecat şi respingător al barbarului.

Noii profesori şi vechea „scolastică": începuturile modernităţii româneşti

Cert este că ortodoxia românească de până în secolul XX nu a preluat nimic din tensiunea fecundă din inima culturii bizantine de la sfârşitul secolului al XIV-lea, între palamiţi şi latinofroni ca Demetrios Kydones73, care tradusese în greceşte *Summa Theologiae*, permiţând astfel intrarea tomismului până la Muntele Athos. Ortodoxia a fost aici moştenitoarea monahismului atonit de inspiraţie palamită, care, dacă nu ca urmare directă a reacţiei faţă de atitudinea bizantinilor procatolici şi antipa-lamiţi, atunci cel puţin virtual conţinea o

raportare ostilă la tomism ca expresie a erorilor latinilor. Viaţa culturală ortodoxă s-a desfăşurat multă vreme sub dubla influenţă greacă şi rusă, care în mod paradoxal a permis un contact indirect cu învăţăturile latineşti.

Pe de altă parte, trebuie amintit că în secolul al XIX-lea arhimandritul Dionisie Romano traducea din *Confesiile* Sfântului Augustin74, dar că

73. Vezi J. Meyendorff, „Society and Culture in the Fourteenth Century. Religious Problems", *îmbyzantine Hésychasm*: *historical*, *theological and social Problems*, Variorum Reprints, London, 1974, pp. 54 – 61. De asemenea, S. Salaville, „UnthomisteâbyzanceauXV siècle: Gennade Scholarios", *unechosd Orient*, 23, 1924, pp. 129 – 163; F. Kianka, „The *Apology* of Demetrios Cydones. A fourteenth-century autobiographical Source", în *Byzantine Studies*, 1, 1980, pp. 57 – 71; H.C. Barbour, *The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios and his Translation of the Commentary of Armadur de Bellovisu on the „Deente et essentia" of Thomas Aquinas* (Studi Tomistici 53), Città del Vaticano, 1993; J.A. Demetracopoulos, „Nicholas Cabasila's *Quaestio de Ra*tionis *Valore*: an anti-Palamite Defense of Secular Wisdom", în Buţav Tivd (*Byzantină*) 19, 1998, pp. 53 – 93; *idem*, „Georgios Gennadios II-Scholarios, *Florilegium Thomisticum*: his Early Abridgment of Various Chapters and *Quaesdones* of Thomas Aquinas *Summae* and his anti-Plethonism", în *Recherches de Théologie et de Philosophie Medievales*, 2002, pp. 117 – 17; Edmund Fryde, *The early Palaeologan Renaissance* (*1261 c.1360*), Leyde, Brill, 2000, pp. 375 – 386.

74. Tipografia ca Rosetti şi Vinterhalder, Bucureşti, 1851. Despre traducerile din opera lui Augustin în limba română, a se vedea pr. Ştefan Alexe, „Fericitul Augustin în româneşte", în *Mitropolia Olteniei* 11 – 12, 1957.

Sfântul Toma avea să apară în discursul teologic ortodox abia odată cu deschiderea acestuia spre cultura modernă şi cu întemeierea învăţământului extra-monahal. Deşi referinţele sunt predominant cu tentă polemică şi extrem de sumare, există totuşi poziţii ale

profesorilor Facultăţii de Teologie mult mai comprehensive75. Raportarea generală la autorii medievali latini rămâne însă un tic de manual, defensiv, dacă nu ostil, care nu avea în spate o vie cultură patristică şi bizantină, voci dintre cele mai autorizate, precum cea a patristicianului Ioan G. Coman, deplângând încă în anii ’40 prezenţa insuficientă a culturii patristice76.

O altă condiţie a receptării este învăţământul filosofic modern, modelat potrivit orientărilor laice germane şi franceze şi având până în anii ’20 o dominantă kantiană, în variantele sale neosau post-kantiene, până când câmpul cercetărilor a început să fie revendicat şi de bergsonism.

Viziunea care a prezidat inaugurarea învăţământului românesc era de sorginte iluministă şi organizată după manualele lui Delavigne şi W.T. Krug77, discipol al lui Kant, I. Ianoş, kantian de la Budapesta, maestru al lui Eftimie Murgu, care va preda filosofia în Moldova începând din 1834, sau după Heineccius, a cărui perspectivă a nutrit cursul de istorie a filosofiei iniţiat în 1826 de Eufrosin Poteca la Sfântul Sava. Iată cum prezintă Eftimie Murgu perioada universitară a Evului Mediu:

Acei învăţaţi care propuneau în veacurile XII, XIII, XIV, XV în şcolile publice ştiinţele filosoficeşti şi teologhiceşti se numeau doctori scolastici, începutul acestor filosofi se trage de la Ioan Damaschin, care încă în veacul al VIII-lea, scriind patru cărţi despre legea drept-credincioasă, a întrebuinţat dialectica şi metafizica lui Aristotel. Pre timpul scolasticilor, fiind teologhia predominătoare, filosofia a fost numai o ştiinţă lumească şi ca o şerbă a teologhiei. Apoi toată filosofia dânşilor se cuprindea numai prin dialectica şi metafizica cea mai înaltă, iar obiectul acestei filosofii erau nişte învăţături prescrise prin teologhie, în chip de o materie a disputării, şi apoi aceste învăţături unii le cârteau, iar alţii cu nespuse subtilităţi le apărau. Filosofii

75. Este cazul profesorului de teologie morală Constantin C. Pavel, în schiţa comparativă a problemei răului la Toma, bazată pe expunerea din *Summa Theologiae* (I, q. 48 şi 49) şi prezentarea

doctrinală din *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IX, col. 1696 – 1702 (Constantin C. Pavel, *Problema răului la Fericitul Augustin*, EIBMBOR, 19992, 19371, pp. 135 – 136).

76. I.G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, EIBMBOR, 19952 (19441), p. 7.

77. Traduse în limba română de August Treboniu Laurian.

INTRODUCERE

scolastici n-au preîntors loghica şi metafizica sa din grecime, ci din loghica şi metafizica lui Aristotel cea rău tradusă pre arăbime. Pre această traducere, grămădind-o încă scolasticii cu subtilităţi şi cu nepotrivite ziceri varvare, în loc de a o mai dezvăli, au întunecat-o de tot, care apoi întunecime a născut scheptici şi ateişti şi a deschis calea multor secte netrebnice. Gustul ştiinţelnic al scolasticilor cu adevărat că n-a fost întocmai după forma filosofiei de astăzi, dar însă nici a fost aşa de stricat, cât ar fi vrut ei doară a robi duhul bărbaţilor celor învăţaţi, căci niciunde n-a fost mai mare libertate pentru a putea socoti după plăcere şi a-şi apăra socotinţa, decât la scolastici. Şcolarii acestor învăţători se depărtau fără sfială de socotinţele maghiştrilor săi, nu numai în disputaţiuni publice, ci şi în cărţile pe care le scriau. Iară cei mai învăţaţi ai timpului acestuia precum Abélard, Petru Lombardul, Albert cel Mare şi alţii propuneau socotinţele sale eclecticeşte, adică cântărind momentele îmbelor părţi îşi dau numai particularnica părere a sa78.

Departe de a adopta acea curiozitate care însoţea în Occident naşterea interesului pentru Evul Mediu, profesorii români prelungesc cu seninătate, în condiţia unui discipolat întârziat şi adaptat la cerinţele întemeierii naţionale, clişee ignorante în probleme medievale. August Treboniu Laurian (1810 – 1881) 79, care a predat filosofia la Şcoala de la Sfântul Sava între 1842 şi 1848, prezenta astfel într-un „cuvânt academic" din 1845 situaţia filosofiei medievale:

În Occident, în a suta a opta se scoală un om mare, Carol, organizează societatea cea încurcată în toate ramurile şi în toate direcţiunile. Grija lui cea dintâi e fundarea institutelor de educaţiune

morale şi literare. Carol cheamă din Italia pe Albini (sic!), îl face profesor în şcolile cele fundate de dânsul în Paris, în care, pe lângă celelalte învăţături elementare, se propune şi filosofia, ce de acum înainte se numeşte scolastică, de la pomenitele institute în care se va învăţa. Însă soarta ei în dependenţă de autoritatea ecleziei şi a clasicilor consacraţi e foarte fatală. Puţine genii îndrăznesc a se desface de lanţurile bisericii romane şi de obezile consacratei antichităţi. Cu toate acestea, filosofia, în starea de servă a teologiei, se matureşte în a suta a şasesprezecea80.

78. Eftimie Murgu, *Curs de filosofie ţinut* la *Academia Mihăileană* (*1834 – 35*; *1835 – 36*), ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Victor Ţârcovnicu, Timişoara, Editura Facla, 1986, pp. 85 – 86.

79. Cursul său de istorie a filosofiei se află la Biblioteca Academiei Române, mss. rom. 5037.

80. A. Treboniu Laurian, *Cuvânt academic-Filosofia*, Bucureşti, 1845.

Simion Bărnuţiu (1808 – 1864), cel care pentru prima dată la Blaj a predat filosofia în limba română (1839), adoptă în cursul de istorie a filosofiei ţinut la Iaşi în 1863 aceeaşi viziune sintetică asupra Evului Mediu, preluată de la iluminiştii francezi şi germani81 şi structurată în funcţie de manualul lui Krug, cu deosebirea că periodizarea82 încearcă totuşi să ofere o orientare, chiar dacă unilaterală şi fantezistă, după modelul epocii, în întunericul fatal în care căzuse gândirea:

Această înţelepciune însă nu era un product al filosofiei şi al raţiunii singure, dânsa era propria mente o amestecătură de filosofie şi teologie împănată cu filologia, istoria şi alte ştiinţe. Teologia însă avea *summum imperium*; toate celelalte ştiinţe erau numai subsidiare şi filosofia era *ancilla theologiae*, cu care se serveau preoţii ca să facă plauzibile înaintea raţiunii dogmatele bisericeşti (Krug).

Acest period, vorbind propria mente, e periodul servituţii raţiunii omeneşti, căci şi genii cei mai eminenţi ai secolului încă tremurau de fulgerele Vaticanului şi de carcerele inquisiţiunii sacre, ei

n-aveau voie să vorbească şi să scrie cum cugetau, de aceea raţiunea şi filosofia nici n-au făcut vreun progres în acest lung period; în limbă poetică s-ar putea numi acest period „somnul raţiunii", încât şi ideile cele mai mari ale unor bărbaţi din acest period încă ni se arată ca nişte visuri, care aveau însemnătate numai pentru cei ce le visau, şi pentru aceştia încă numai atunci când îi duceau la tribunalul inquisiţiunii sacre ca să răspundă de ce visau aşa (Campanella, Galilei ş.a.) 83.

Manuscrisul lui Bărnuţiu se încheie înainte de a expune doctrina tomistă, însă nu ne putem îndoi că tonul eventualei prelecţiuni nu ar fi preluat nimic din lucrarea lui Ch. Jourdain (1817 – 1886) despre filosofia

81. *Cf*. G. Bogdan-Duică, *Viaţa şi ideile lui Simion Bărnuţiu*, Bucureşti, Cultura Naţională, 1924, cap. XIVI.

82. S. Bărnuţiu, *Istoria filosofiei*, mss. BAR 5439, § 258: „Acest period încă s-ar putea suptâmpărţi în mai mulţi periodi mai mici. S-ar putea lua: 1) Periodul de la seciful] 9 până în al 11, în care a dominat realismul. 2) Periodul de la seciţul] 11 – 13, în care nominalismul s-au ridicat în contra realismului. 3) Periodul de la seciţul] 13 la medi-locul seciţului] 14, în care au apucat realismul asupra nominalismului cu ajutorul filosofiei arabe aristotelice. 4) Periodul de la jumătatea seciţului] 14 la seciţul] 16, în care s-au ridicat nominalismul cu noi poteri şi totdeauna şi platonismul, deşi în formă alessandrină" (reprodus în *Antologia gândirii româneşti*. *Secolele XV-XIX*, ed. Cil. Gulian *etalii*, Ed. Politică, 1967, Partea I, p. 380. Prima parte a cursului a fost editată recent de Ioan Chindriş, Mihai-Teodor Racoviţan şi Gavril Matei, *Istoria filosofiei*, vol. I, România Press, 2000).

83. *Ibid*., § 256, p. 379.

INTRODUCERE

Sfântului Toma, premiată de Academia de Ştiinţe Morale şi Politice din Paris şi care încerca să reabiliteze tomismul într-un climat ale cărui exigenţe raţionaliste nu erau mai blânde decât ale profesorului român84.

În perioada de început a Universităţii din Bucureşti, istoria

filosofiei a fost predată de I. Zalomit, care publicase în 1848 la Berlin lucrarea *Principes et merite de la philosophie de Kant*, şi de C. Dimitrescu-Iaşi, discipol al lui Titu Maiorescu85. Decisivă pentru organizarea învăţământului filosofic românesc, orientarea lui Titu Maiorescu spre filosofia modernă, formată la şcoala lui Herbart şi Schopenhauer, dar şi a lui Feuerbach şi J. St. Mi1186, a determinat pentru multă vreme direcţiile de cercetare ale viitorilor profesori. Perceperea şi redarea climatului filosofic contemporan poartă marca intereselor sale de psihologie şi logică, lăsând prea puţin să transpară ritmul unor preocupări noi în peisajul vremii. O schiţă despre viaţa şi opera lui Victor Cousin nu remarcă aproape deloc, cu excepţia editării operei lui Abélard (1835 şi 1859) 87, rolul acestuia de iniţiator al studiilor medievale în Franţa şi schimbarea de atitudine în urma redescoperirii filosofiei scolastice.

Şi mai târziu locul filosofiei medievale rămâne cu totul modest în cursurile de istorie a filosofiei, iar Sfântul Toma, privilegiat oarecum în raport cu ceilalţi medievali, cu excepţia notabilă a Sfântului Augustin, se bucură de un rezumat sec, lipsit de pătrundere, inspirat din medieviştii de la sfârşitul secolului al XIX-lea, ei înşişi, în mare parte, reticenţi şi surprinşi de ceea ce descopereau în textele unei epoci asupra căreia plana încă prejudecata batjocoritoare a Renaşterii şi a Luminilor.

În anii ’20, Mircea Florian (1888 – 1960), care a debutat cu o teză despre timp la Bergson, sub conducerea lui Rehmke, şi a avut contribuţii interesante în filosofia antică şi modernă, este reprezentativ pentru tipul universitar dominant de raportare la medievali: în cazul său, onestitatea şi interesul real pentru relaţia dintre credinţă şi cunoaştere raţională sunt contrabalansate de o certă insensibilitate faţă de spiritul Evului

84. În programul concursului lansat în 1856 de Academie se cerea să se determine „ce qu’elle peut avoir de defectueux, ce qui paraîtra vrai et durable, et digne encore de trouver une place dans la philosophie de notre temps”, *cf*. Jean Jolivet, „Les études de

philosophie medievale en France de Victor Cousin a Étienne Gilson", în R. Imbach, A. Maieru (ed.), op. cit., p. 4.

85. *Cf*. introducerea lui Gr. Traian Pop la volumul editat împreună cu Al. Surdu, Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Craiova, Ed. Scrisul Românesc, 1980, pp. XXV-XXVI.

86. *Cf*. N. Bagdasar, *Istoria filosofiei româneşti*, Bucureşti, Societatea Română de Filosofie, 1940, cap. „Titu Maiorescu".

87. T. Maiorescu, op. cit., p. 121.

Mediu88. Însă trebuie spus că, deşi exprimă într-o anumită măsură o viziune laică polemică faţă de tendinţa catolică de a face din tomism „filosofia oficială" 89, cursul lui Florian neagă cu fermitate prejudecata iluministă despre întunecimea evului de mijloc90, atât de prezentă la începuturile învăţământului filosofic românesc, recunoscând filosofiei medievale o originalitate „restrânsă" 91 şi o contribuţie decisivă la naşterea gândirii moderne. El aplică astfel o privire strict istoricistă asupra Evului Mediu, integrându-l în progresul cugetării europene, de altfel singura reverenţă necompromiţătoare pe care ar fi putut-o face un modern consecvent. Fără a invoca direct, în afara operei de editor a lui Victor Cousin, alte lucrări ale medieviştilor din vremea sa92, Mircea

88. Mircea Florian, *îndrumare în filosofie*, ed. N. Gogoneaţă şi I.C. Ivanciu, Editura Ştiinţifică, (1922) 19922.

89. *Ibid*., p. 179: „În acest chip, un sistem filosofic vechi de 600 de ani este reînsufleţit şi impus ca cea din urmă expresie a adevărului, ca şi cum întreaga filosofie modernă ar fi numai un labirint de rătăciri şi de erori. Între filosofia modernă şi tomism nu este numai o deosebire de sistem, ci o deosebire de mentalitate, o deosebire de epocă. O epocă retrogradă şi arhaică ţine să reînvieze într-o epocă de progres (...). Momâile vor să judece pe cei vii".

90. *Ibid*., p. 150.

91. *Ibid*.

92. O panoramă rapidă a lucrărilor franceze şi germane despre filosofia latină, arabă şi iudaică medievală, ca şi despre teologia

creştină ne poate convinge că şi în 1922 se operaseră schimbări semnificative în discursul universitar, schimbări a căror importanţă nu este surprinsă pe deplin de M. Florian. În Franţa, după îndemnul lui V. Cousin, „Philosophie scholastique" din *Fragments philoso-phiques*, vol. III, apar Xavier Rousselot, *Études sur la philosophie au Moyen-Age* (1840, 1841, 1842), teza lui Saint-René Taillandier despre Eriugena (1843), volumele lui Charles Remusat despre Abélard (1845) şi Anselm din Canterbury (1853), lulrările premiate de Academie ale lui B. Haureau (*Histoire de la philosophie scolastique*) şi Ch. Jourdain, ultimul fiind şi co-editor al operei lui Abélard, apoi *Averroes et l'averroisme* a lui E. Renan (1852), *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies medievales* a lui F. Picavet (1905) şi mai ales primele cărţi ale lui E. Gilson, *La liberté chez Descartes et* la théologie (1913), însoţită de *Index scolastico-cartesien*, şi *Le thomisme*. *Introduction au systeme de st. Thomas d'Aquin* (19191, 1922). Contribuţiile germane sunt poate şi mai însemnate sub raport metodologic şi filologic, dacă am aminti doar pe cele ale lui C. Baeumker, editarea lui Avencebrol, *Fons vitae* (1895), a lui Siger din Brabant, *Impossibilia* (1898), a lui al-Farabi, *De ortu scientiarum* (1916), şi sinteza *Die europäische Philosophie des Mittelalters* (1909), fără a uita două dintre lucrările lui M. Grabmann, care va marca prin activitatea sa prima parte a secolului XX, *Geschichte der scholastischen Méthode* (1909 – 1911) şi *Thomas von Aquin* (1912). Vezi K. Flasch, „La concezione storiografica della filosofia în Baeumker e Grabmann", în R. Imbach, A. Maieru (ed.), op. cit., pp. 51 – 73.

INTRODUCERE

Florian aduce totuşi în sinteza pe care o realizează elemente noi: consacră, de pildă, un paragraf subtilităţii lui Abélard în teologia morală, notează influenţa lui Maimonide asupra lui Toma, aminteşte în treacăt de faptul că în textele lui Albert cel Mare există o viziune asupra istoriei filosofiei (chiar dacă eronată), ţine mereu seama de fluctuaţiile aristotelismului în Occident şi de diferitele culturi medievale (arabă, iudaică şi bizantină). Toate acestea însă pe fundalul

unei teze care revine obsesiv: istoria scolasticii descrie tensiunea dintre raţiune şi credinţă, eforturile de a le armoniza în construcţii fragile şi, în cele din urmă, distrugerea inevitabilă a acestui „principiu al armoniei, (…) nervul vital al scolasticii" 93. Întreg tabloul filosofiei medievale, purtând „pecetea autorităţii teocratice şi a dogmatismului religios" 94, este străbătut la nivel stilistic de două tendinţe freatice: una care încearcă să explice şi întrucâtva să-i scuze pe doctorii medievali, pe „aceşti gânditori şovăielnici ai unor popoare prea tinere şi în formare" 95; alta alimentată de o suspiciune tipic modernă, ca şi cum singurul scop al acestora ar fi fost mascarea printr-un exces de raţiune a unui conflict ireconciliabil. Astfel, Florian vorbeşte despre „stăruinţa (…) de a împăca credinţa cu ştiinţa – temă ce şi astăzi chinuieşte gândirea creştină" 96, „himeră ce şi astăzi ademeneşte spiritele, negreşit prin alte mijloace şi alte căi" 97, despre „rafinatele distincţii logice mai mult verbale, născocite în scopul de a ocoli o contradicţie prea stridentă între adevărurile credinţei şi necesităţile gândirii", despre „îngenuncherea filosofiei în faţa autorităţii revelaţiei" 98 sau despre „prejudecăţile metodei scolastice" 99, pe care nu le-a putut depăşi Scotus.

Tot la Universitatea din Bucureşti, în cursul de istorie a logicii din 1929 – 1930100, Nae Ionescu (1890 – 1940) dă prezentării scolasticii o alură paradoxală. El se opreşte mai puţin asupra doctrinelor, motivând că amploarea preocupării medievalilor pentru logică este mai degrabă una „funcţională" decât o contribuţie la dezvoltarea acestei discipline, cât asupra unei probleme de tipologie: este scolastica specifică Apusului

93. M. Florian, op. cit., p. 167.
94. *Ibid*., p. 148.
95. *Ibid*., p. 150.
96. *Ibid*., p. 149.
97. *Ibid*., *p*. 166.
98. *Ibid*., p. 165.
99. *Ibid*., p. 181.

100. Editat în 1941 de Mircea Vulcănescu şi Constantin Noica; reeditat de Marin Diaconu în 1993 (Humanitas).

sau Răsăritului? Cu alte cuvinte, discuţia despre natura şi metodele gândirii medievale trece pe terenul filosofiei culturii, lăsând să transpară fără dificultate o preocupare intensă pentru definirea identităţii Orientului în raport cu Occidentul. Felul în care Nae Ionescu îşi compune prelegerea comportă un interes aparte, întrucât invocă o serie de clişee despre scolastică pe care încearcă să le răstoarne. Astfel, destinul polemic al receptării filosofiei medievale dobândeşte o dimensiune internă, căci nu mai avem de-a face cu o reacţie de respingere exterioară, în bloc, a acestei perioade din istoria filosofiei, ci cu o tensiune la nivelul reprezentării sale, chiar dacă bazată mai mult pe aluzii istoriografice. Nae Ionescu nu consideră că scolastica are o origine apuseană, ci răsăriteană, întrucât principiul autorităţii care o defineşte nu este propriu formelor de gândire şi de viaţă occidentale, ci răsăritene. În al doilea rând, spre deosebire de cei care susţin că formalismul logic a atins punctul maxim în Evul Mediu, el vede în acest „formalism" mai degrabă o metodă expozitivă şi nu stabileşte o implicaţie necesară între progresul logicii şi progresul gândirii, întrucât „logica nu ajută la progresul adevărului, (…) [pentru] că formele logice în care se îmbracă gândirea sunt formele unor fenomene deja închegate" 101. Altfel spus, scolastica este „formală" în sensul adoptării în exces *a*. *formei* silogistice de prezentare a gândirii, dar nu în sensul formalismului logic pe care îl atinge abia prin nominalism. Dimpotrivă, gândirea scolastică este fundamental realistă, prelungind „tendinţa metafizică" a grecilor de a atinge prin raţionament realitatea însăşi. O tendinţă pe care Nae Ionescu nu ezită să o califice drept confuzie „între valabilitatea înşiruirii raţionamentului din punct de vedere logic şi valabilitatea de adevăr în raport cu realitatea" 102, care stă de altfel la baza dezvoltării scolasticii în diversitatea sa. Deşi respinge şi el prejudecata asupra Evului Mediu „întunecat", pe motiv că „a fost o epocă de adâncă viaţă spirituală" 103, rămâne totuşi la viziunea potrivit căreia toate formele

pe care le îmbracă gândirea medievală funcţionează fără rest, cel puţin din perspectivă logică, în orizontul Antichităţii.

101. *Ibid*., p. 156.

102. *Ibid*., p. 156.

103. *Ibid*., p. 159.

INTRODUCERE

Un discipol al lui Gilson: *părintele Ioan Lăncrănjan*

Filosofia medievală începe să fie cu adevărat receptată (în sensul că se constituie ca obiect de studiu academic şi ca subiect al dezbaterii culturale), deşi cadrul metodologic al abordării sale nu este aproape deloc problematizat, abia după consolidarea poziţiei lui Gilson în anii ’30. El a fost şi a rămas până în zilele noastre referinţa centrală în planul culturii generale104 atunci când este vorba de filosofie medievală şi de tomism. În anii ’30, cărţile sale sunt recenzate favorabil în revistele ortodoxe de teologie (*Studii teologice*, *Raze de lumină*), nu în virtutea unei competenţe autohtone, ci graţie tonului echilibrat şi extraordinarei empatii a autorului faţă de subiectele tratate, la care nici cei mai reticenţi ortodocşi nu rămân insensibili. Dar dacă Gilson joacă un rol principal în reabilitarea interesului istoric pentru filosofia medievală, el nu este receptat cu acuitate ca un tomist eminent. Dimpotrivă, există cel puţin două poziţii însemnate (ale lui C. Noica şi D.D. Roşca) în care precizia şi dreptatea istoricului Gilson sunt folosite ca argumente împotriva pretenţiilor neotomiştilor (D.D. Roşca, *Neotomism şi neotomişti105*) sau ca irelevante în privinţa identificării adevăratelor deschideri ale tomismului (C. Noica, *Schiţă pentru istoria lui Cum e cu putinţă ceva nou*, 1940) 106.

104. Despre relaţia dintre cultura generală şi piaţa ideilor, cu aplicaţie la cazul românesc, vezi analiza lui H.-R. Patapievici, „Dialogul generalizat al ideilor”, în S. Antohi şi A. Crăiuţu (ed.), *Dialog şi libertate*. *Eseuri în onoarea lui Mihai Sora*, Nemira, 1997, pp. 206 – 232.

105. „Deschizând o carte de istoria filosofiei medievale ca cea a lui Gilson, spirit cu declarate simpatii tomiste, dar spirit liber în judecăţile sale, cetitorul poate constata următoarele fapte

caracteristice: lupta între partizanii aristotelismului şi ai augustinismului, începută înainte de Sfântul Toma, departe de a înceta după moartea acestuia, a devenit către sfârşitul secolului şi mai intensă. Cei ce mână istoria ideilor mai departe nu sunt aderenţii aristotelicieni ai Sfântului Toma, ci franciscanii augustinieni: Duns Scotus şi Occam. Aceştia sunt cei ce, prin opera de revizuire şi de critică a conţinutului şi principiilor doctrinelor contemporane (între acestea şi tomismul), prepară viitorul. Duns Scot pregăteşte calea lui Occam, care anunţă în numeroase privinţe spiritul filosofiei moderne" (D.D. Roşca, *Puncte de sprijin*, Sibiu, Ed. Ţara, 1943, p. 219).

106. „De aceea e greu de înţeles felul cum, filosofic vorbind, poate crede cineva că elogiază doctrina lui Toma din Aquino atunci când proclamă stabilitatea învăţăturii sale, adică tocmai trăsătura prin care ea interzice în loc să însufleţească. «A interpreta pe Aquinat», spunea cineva (Gilson, «L'Avenir de la metaphysique

După cum am spus, o inocenţă metodologică pare a domina epoca, excepţie făcând, din câte ştim, doar cartea lui Ioan Lăncrănjan (1901 – 1979), *încercări de reabilitare a gândirii creştine medievale*. *Studiu de sinteză101*, care ne surprinde prin două aspecte: este o reacţie documentată la prejudecata antimedievală încă puternică şi prezintă cu fidelitate, nu de puţine ori critic, itinerariul metodologic pluralist al medieviştilor de la Haureau la Gilson, trecând prin M. De Wulf, B. Geiger, F. Picavet, Mandonnet şi M. Grabmann. Un bilanţ al celor mai semnificative cercetări în domeniul încă recent al istoriei filosofiei medievale constituie ceea ce s-ar putea numi latura sintetică a cărţii, intenţionată de autor, însă nu credem a greşi dacă am vedea în această lucrare mai degrabă o schiţă pentru o apologie a gândirii medievale sau, mai bine zis, a rolului Evului Mediu în istoria gândirii; o pledoarie pentru descoperirea uriaşului efort de reflecţie care exprimă creativitatea Evului Mediu şi face ca identitatea filosofică a acestei perioade să capete o consistenţă de alt tip decât cea tranzitorie: între greci şi moderni. Ioan Lăncrănjan, diacon în acea vreme şi asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă, pune în lumină pe bună dreptate

rolul decisiv al universităţii în crearea tipului de gândire specific medieval, un aspect care abia mai târziu va deveni hotărâtor pentru felul în care ne reprezentăm viaţa intelectuală a acelor vremuri, pornind de la cercetările lui Jacques Le Goff108 şi Jacques Verger109 până la cele ale Olgăi Weijers110. De asemenea, în mod firesc nu doar pentru situarea sa ortodoxă, el insistă asupra necesităţii studierii prezenţei gândirii patristice în textele medievalilor şi a unei istorii a gândirii medievale care să cuprindă întreaga lume creştină. Se ştie că până la sinteza lui B. Tatakism puţine lucrări au fost consacrate relaţiilor dintre filosofie şi teologie în lumea bizantină şi punerii în augustinienne», *în Melanges augustiniens*, Paris, 1931, p. 362), înseamnă cu deosebire a-l învăţa şi a-l înţelege, niciodată ori aproape niciodată a-l întregi. Nu există, poate, un elogiu mai trist adus vreunei filosofii. Să nădăjduim, pentru tomism, că nu îl merită" (*Schiţă pentru istoria lui Cum e cu putinţă ceva nou*, Bucureşti, Humanitas, 19952, p. 224).

107. Reeditată în 2003 la Anastasia.

108. J. Le Goff, *Intelectualii în Evul Mediu*, trad. rom. de N. Ghimpeţeanu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1994 (ed. fir. 19571).

109. J. Verger, *Les universites au Moyen âge*, Paris, PUF, 1973.

110. O. Weijers, *Le maniement du savoir*. *Pratiques intellectuelles à l'époque des premieres universites (XIIF-XIV siècles)*, Brepols, 1996; *La* disputatio *à la Faculté des Arts de Paris (1200 – 1350 environ)*. *Esquisse d'une typologie*, Brepols, 2001.

111. B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, Paris, PUF, 1949.

INTRODUCERE

perspectivă cu Occidentul latin. Cu excepţia studiilor despre controversa palamită şi conciliul de la Ferrara-Florenţa, proiectul unei istorii care să surprindă cele două lumi, bizantină şi latină, în diferenţa lor sensibilă, dar neinstrumentată confesional nu a fost decât arareori ilustrat până la „Evul Mediu plural" al lui Alain de Libera112, în care imaginea centrală va fi aceea a „diferitelor ceasuri culturale" – un Ev Mediu cu mai multe durate simultane: greacă, arabă, iudaică, latină, a

căror interacţiune complexă se prezintă ca problema prin excelenţă a istoricului. Dar semnificaţia cărţii părintelui Lăncrănjan constă nu atât în privirea critică asupra tezelor medieviştilor, cât în viziunea impregnată de filosofie a culturii care stă la baza reabilitării gândirii medievale. Pentru el, avântul acestor studii este favorizat de peisajul filosofic general, care în epocă părea a fi dominat de tendinţele „metafizice", iar nu de cele „ştiinţifice", alternanţa acestor două *năzuinţe* filosofice, cum le-ar fi spus Blaga, descriind de fapt ritmul propriu istoriei spiritului. Dar readucerea în actualitate a Evului Mediu nu ţine doar de o „conjunctură" favorabilă, ci reprezintă un act de dreptate din perspectiva progresului gândirii. În această privinţă, Lăncrănjan este un continuitist convins: gândirea avansează prin acumulări succesive, şi nu prin revoluţii, astfel că înţelegerea unei etape trebuie să ţină neapărat seama de cele care au făcut-o posibilă. Credinţa în progresul gândirii îl împiedică pe Lăncrănjan să manifeste o fidelitate exclusivă faţă de medievali sau să propună, ca Berdiaev, un nou Ev Mediu. Dimpotrivă, el recunoaşte, într-o tonalitate comună cu cea a altor intelectuali formaţi la şcolile occidentale, că modernitatea şi spiritul laic îşi au contribuţia originală la care nu se poate renunţa nici măcar dintr-o perspectivă riguros creştină, pentru că a-i scoate din scenă pe moderni cu instrumentele medievalilor nu ar însemna decât repetarea pernicioasă a gestului modernilor de a-i oculta pe medievali. Importanţa Evului Mediu constă mai ales în faptul că el este expresia puterii creatoare a creştinismului, care a modificat decisiv viziunea antică începând din epoca patristică. Gândirea medievală ca filosofie creştină dobândeşte un caracter propriu o dată ce Dumnezeul personal devine subiect al metafizicii, creaţia – temă a raţiunii filosofice, iar persoana – centru al viziunii asupra omului. La acestea se mai adaugă încă două elemente de originalitate socio-politică, formulate poate neizbutit, dar nelipsite de relevanţă pentru discuţia despre egalitate ca inovaţie a creştinismului.

112. A. de Libera, *La philosophie medievale*, Paris, PUF, 1993.

Faţă de viziunea gilsoniană asupra spiritului filosofiei

medievale, cea formulată de I. Lăncrănjan ţine mai degrabă de filosofia culturii, atunci când, cu rare excepţii, în care sunt remarcate tensiuni sau diferenţe, Evul Mediu apare ca epocă a triumfului generalului şi a forţei creatoare a idealului colectiv – descriere care nu are mai mult decât savoarea unei morfologii a culturii. Putem remarca un contrast între pluralitatea metodologiei pe care o pune în joc şi caracterul unitar pe care îl atribuie gândirii medievale. E drept că abia după doi ani, în 1938, Paul Vignaux, succesorul lui Étienne Gilson la École Pratique des Hautes Études, avea să propună în la *pensée au Moyen âge* o cu totul altă perspectivă asupra Evului Mediu, privit îndeobşte ca *„une perioade deşi forte unite intelectuelle cu on lui donne quelque apparence de pauvrete" m*. Dimpotrivă, sarcina istoricului va fi aceea de a „lăsa să se vadă diversitatea rebelă" 114.

Pe de altă parte, în chiar această receptare târzie şi insuficientă a filosofiei medievale, preferinţa teologilor şi filosofilor români nu a mers aproape deloc în sensul operei tomiste – identificată cu filosofia oficială a Bisericii catolice sau cu un dogmatism vetust, ai cărui zelatori erau neotomiştii. Autorii medievali care stârneau entuziasmul erau mai degrabă Augustin, filosoful creştin prin excelenţă şi model pentru toţi cei interesaţi de continuarea spiritului creştin în filosofie, Scotus şi Bacon, ca vestitori ai modernităţii, însă fără a se bucura de referinţe solide, Meister Eckhart, despre care se făceau cursuri speciale la Facultatea de Teologie Ortodoxă, susţinute chiar de unul dintre ideologii ortodoxismului, Nichifer Crainic, şi Cusanus115, singurul medieval, după ştiinţa noastră, căruia i-a fost consacrat un seminar la Facultatea de Filosofie a Universităţii din Bucureşti, celebrul seminar condus de Mircea Eliade (în 1934) 116. De altfel, în *Mitul Reintegrării* (1940), Eliade avea să reia formula specific cusaniană *coincidenţia oppositorum*, pentru a o integra în tradiţia metafizică a diferitelor culturi: „ceea ce e despărţit şi antagonic

113. P. Vignaux, *La pensée au Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 1938, p. 6.

114. *Ibid*., p. 9.

115. Despre receptarea românească a lui Cusanus, v. C. Preda, „*Coincidenţia oppositorum* în patru lecturi româneşti", în S. Antoni şi A. Crăiuţu (ed.), *Dialog şi libertate*. *Eseuri în onoarea lui Mihai Sora*, Nemira, 1997, pp. 250 – 273.

116. *Cf*. Mircea Eliade, *Memorii*, Humanitas, 1991, p. 321.

INTRODUCERE

În realitatea cosmică e unificat, *totalizat* în divinitate. Această *coincidentă a contrariilor* nu poate *fi înţeleasă* de mintea omenească, întocmai după cum nu poate fi realizată de experienţa umană" 117. Perspectiva se va nuanţa în *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*: „remarcăm deosebirea dintre această concepţie – i.e. *coincidenţia oppositorum* efectuată în planul infinitului – şi formulele arhaice tradiţionale, raportându-se la unificarea reală a contrariilor (de exemplu, *samsara* şi *nirvāṇa*)" *11*. Figura de *Ianus bifrons* a lui Cusanus, cu o remarcabilă carieră în istoriografia occidentală, apare şi la P.P. Negulescu în amplul capitol scris în 1937 şi integrat în ediţia a II-a a volumului *Filosofia Renaşterii119*. Aşa cum a remarcat Cristian Preda, textul profesorului român este o *traducere în rezumat* a tezei lui E. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401 – 1464). L'action*. *La pensée* (Paris, 1920).

Paradoxal este că, deşi la nivel universitar nu Toma trezeşte simpatiile, în dezbaterile culturale, în conferinţe, articole şi polemici, el este cel mai des invocat dintre medievali, e drept, foarte schematic, dar foarte pregnant.

Dezbaterea în jurul tomismului comportă trei aspecte principale:

1. opoziţia tipologică augustinism *vs*. tomism;

2. originalitatea filosofiei tomiste prin raportare privilegiată la aristotelism;

3. relaţia dintre tomism şi conceptul de filosofie creştină.

Augustinism versus *tomism*

Mircea Vulcănescu (1904 – 1952) ilustrează cel mai amplu şi mai interesant opoziţia tipologică augustinism vs. tomism, dominantă

în raportarea românească la filosofia medievală, în urma unei puternice influenţe gilsoniene120. Pe lângă prezentarea conflictului celor două viziuni în privinţa naturii filosofiei, a legăturii dintre Dumnezeu şi lume, a înţelegerii fiinţei divine, a cunoaşterii umane şi angelice, a eticii, teoriei politice şi mântuirii, Vulcănescu, preocupat cu acuitate superioară de relaţia dintre creştinism şi

117. Eliade, *Mitul Reintegrării*, Vremea, 1940, p. 9.

118. Eliade, *Istoria*… trad. rom. de Cezar Baltag, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, vol. III, pp. 221 – 222, n. 1.

119. Apărut la Editura Cugetarea-Georgescu Delafras, 1945.

120. El nu citează însă cele două studii ale lui Gilson care interesează direct tema abordată: „Pourquoi saint Thomas a critique saint Augustin", în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, 1, 1926, pp. 5 – 127, şi „Reflexions sur la controverse saint Thomas – saint Augustin", în *Melanges Mandonnet*, vol. 1, 1930, pp. 371 – 383.

lumea modernă, oferă pentru prima dată o prezentare sintetică a concepţiei medievale asupra lumii (ierarhică, intensivă şi teologică), contribuie la constituirea unui limbaj capabil să redea subtilităţile şi precizia latinei medievale şi lansează o ipoteză explicativă a disensiunii medievale fundamentale. Potrivit lui, exigenţele care polarizează conştiinţa creştină generează o opoziţie tipologică. Altfel spus, în filosofia medievală sunt arhitecturizate tendinţe ale conştiinţei creştine paradoxale, „*mărturisitoare a Dumnezeului întrupat*, *pentru care acest Dumnezeu trebuie să fie*, *în acelaşi timp*, *atât absolut transcendent*, *fără comună măsură cu nimeni*, *celălalt întrucât e* «*altul*», *singurul cu desăvârşire altul*, *cât şi fiinţa cea mai intimă*, *acel eu mai adânc şi mai adecvat*, *pe care îl descoperă adâncirea fiecăruia în sine*" *111*. Aceste exigenţe au dat naştere, pe de o parte, unei „metafizici mistice a vieţii interioare" (augustinismul) şi, pe de alta, unei „metafizici raţionale a existenţei obiective exterioare" (tomismul). Astfel, tomismul reprezintă o filosofie care afirmă şi cercetează

consistenţa reală a lumii create, delimitând riguros şi spre profitul ambelor sfere regiunea naturii de cea a intervenţiei divine directe. Această distincţie slujeşte un efort de reconciliere122 între lumea pământească şi împărăţia lui Dumnezeu care îi dă sensul. Însă ceea ce apare la Vulcănescu în mod particular este aprecierea (prudentă în raport cu sensul autentic al tomismului, dar nu mai puţin curajoasă în raport cu devenirea modernităţii) potrivit căreia în gândirea tomistă se află premise care, o dată înlăturat cadrul spiritual definitoriu pentru un medieval, generează conştiinţa autonomiei lumii:

O primă alunecare a spiritului creştin spre vremile moderne cele lipsite de Dumnezeu. Pentru că, dacă e adevărat că lumea are o subzistenţă proprie, de sine stătătoare, deosebită de cea a lui Dumnezeu, şi o persistenţă „ex propriis causis" care nu necesită lucrarea distinctă necontenită a lui Dumnezeu spre a o ţine, atunci încercarea minţii omeneşti de a dezghioca sensul lucrurilor fără ajutorul lui Dumnezeu sau făcând abstracţie de Dumnezeu va apărea, treptat, ca legitimă. Ştiu că se va răspunde că rămâne aceea ce tomiştii numesc „prezenţa de intensitate" a lui Dumnezeu în lume. E adevărat. Dar, în măsura în care această prezenţă de intensitate nu mai e deosebit lucrătoare şi dătătoare de seamă pentru ceea ce se întâmplă în lume, gândirea e liberă să conceapă – fie măcar în abstract – o lume stătătoare de sine, coerentă şi explicabilă fără divinitate123.

121. „Două tipuri de filosofie medievală. Schiţa unui conflict de ordin problematic", în M. Vulcănescu, *Eros şi Logos*, ed. M. Diaconu, Paideia, 1993, p. 143.

122. *Cf. ibid.*, p. 139.

123. *Ibid.*, p. 142.

INTRODUCERE

Observaţia de mai sus joacă un rol însemnat cu atât mai mult cu cât întăreşte opoziţia tipologică augustinism-tomism şi din perspectiva consecinţelor celor două metafizici: dacă există în tomism germenii unei „concepţii pozitive a existenţei", aceasta se datorează tocmai creştinării lui Aristotel – efort prin care se defineşte tomismul.

„Aristotel joacă astfel, în cetatea lui Dumnezeu, rolul calului troian". 124

Studiul lui Mircea Vulcănescu rămâne cea mai comprehensivă abordare a *spiritului* filosofiei medievale sesizat în diferenţa sa faţă de lumea modernă şi în consecinţele sale târzii, însă nu mai puţin proprii. Deşi pune pe seama tendinţei pe care o ilustrează tomismul, în cadrul unei organizări binare care schematizează uneori excesiv, desprinderea modernă de Dumnezeu ca actualizare a unei posibilităţi create de separarea medievală a cauzalităţilor divină şi naturală, Vulcănescu lasă să se întrevadă propria preferinţă pentru augustinism fără a defini totuşi tomismul prin consecinţele sale involuntare, de care, de altfel, nu ar putea răspunde singur. El întruchipează o exigenţă legitimă a conştiinţei creştine, mărturisind pentru unitatea spiritului creştin la nivelul moralei, politicii şi soteriologiei, unde diferenţele faţă de soluţiile augustiniene se estompează125.

Preferinţa pentru augustinism este, după cum am remarcat deja, o constantă a culturii filosofice şi teologice interbelice, care se manifestă de cele mai multe ori în cadrul acestei opoziţii tipologice. Ea găsise deja în Constantin Noica un apărător a cărui analiză filosofică, mult mai precisă şi mai profundă decât cea a lui Vulcănescu, deplasează tipologia în planul dezbaterii despre natura filosofiei creştine şi originalitatea tomismului. Dar faptul că se păstrează ca trăsătură definitorie pentru tomism opoziţia faţă de augustinism reiese cu cea mai mare claritate dintr-o notă a capitolului consacrat Sfântului Toma în lucrarea *Schiţă pentru istoria lui Cum e cu* putinţă *ceva nou*: *„Afirmaţia lui Sertillanges* (vol. I, *p. 13*) *cum că opoziţia din secolul al XIII-lea dintre augustinism şi aristotelism găsea în Toma un spirit conciliator nu ni se pare de adoptat, dacă cele de mai sus sunt exacte*" ™. Dar care sunt, pentru Noica, diferenţele care motivează respingerea ideii de mediere doctrinală înfăptuită de tomism? Mai întâi, relaţia augustiniană nemijlocită dintre Creator şi creatura raţională devine în tomism mijlocită de lumea creată, sufletul însuşi nefiind nemijlocit activ. Prezenţa şi asistenţa permanentă

124. *Ibid*.
125. *Cf. ibid*., p. 132.
126. C. Noica, *Schiță*… p. 216, n. 1.

a Creatorului ca sursă a dinamicii spiritului, în viziunea augustiniană, întâlnesc în tomism, sub influenţa spiritului naturalist de sorginte aristotelică, ce împiedică formarea unei concepţii a devenirii conştiente, formularea ontologică a relaţiei dintre act şi potentă. Pe de altă parte, „în timp ce iluminismul augustinian dă socoteală de adevăr, cel tomist dă socoteală de concept", deşi, trebuie precizat, conceptul nu este pură abstracţiune, ci chiar un nou mod al fiinţei127. În fine, viziunea augustiniană îşi are drept centru de perspectivă omul îndumnezeit, revărsându-se din lăuntru către lume, pe când viziunea tomistă, orientată spre natură şi obiect, pare a adapta la creştinism problemele filosofice ale lumii vechi.

Originalitatea filosofiei tomiste

Disputa în jurul originalităţii filosofiei tomiste i-a avut ca protagonişti pe Constantin Noica şi Ioan Miclea128, neotomist în spiritul lui J. Maritain129. Problema din perspectiva căreia Noica tratează filosofia Sfântului Toma priveşte dinamismul spiritului care se manifestă în istorie sub forma originalităţii. Tomismul este chemat să-şi dezvăluie capacitatea de a da naştere la ceva nou tocmai în cadrul, evocat mai înainte, al comparaţiei cu aristotelismul, de la care a moştenit spiritul naturalist, şi cu augustinismul, văzut ca model al inovaţiei radical creştine. Dacă acest cadru nu este deloc inedit, analiza pe care o găzduieşte, confruntată permanent cu interpretările lui Rousselot, Sertillanges, Gilson etc, constituie însă studiul cel mai detaliat dintre cele apărute la noi în perioada interbelică. Lăsând pentru moment la o parte întrebarea dacă tomismul este filosofie creştină sau nu, putem remarca de-a lungul unui capitol despre intelectualismul tomist, conştiinţa cunoscătoare şi modalitatea cunoaşterii a ceva nou/ despre relaţia cunoaşterii cu fiinţa şi problema realismului, efortul de a sesiza nota definitorie a tomismului şi elementele cu adevărat inedite pe care le pune în joc. În pofida unei

viziuni asupra scolasticii

127. *Ibid*., p. 201.

128. Ioan Miclea (1902 – 1982) a publicat *Jacques Maritain*. *Omul-Filosoful-Creşnnul*, Blaj, Tipografia Seminarului, 1939; *Tangenţe româneşti la filosofia creştină*, 1941; *Principii de Pedagogie Creştină*, 1942; *Filosofiile şi filosofia creştină*. *Pentru ce este tomismul filosofia creştină*?, 1943; *Realismul în Filosofia Românească*, 1944; *Principii de Politică Creştină*, 1947; *Teoria originalităţii în filosofie* (1950), ed. îngrijită de prof. Tertulian Langa, Iaşi, Ed. Ars Longa, 1996.

129. *Reflexions sur l'intelligence* a fost tradusă în româneşte de V. Iordăchescu, profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă (Chişinău, 1929).

INTRODUCERE

care nu ţine deloc seama de ceea ce deja în 1938 Paul Vignaux numise „*la diversite rebelle*" a Evului Mediu, dominată de dorinţa de a afla, fără a ne lăsa să înţelegem care a fost traseul cercetării sale, problematica medievală a conştiinţei cunoscătoare şi „reflexia conştiinţei asupră-şi „130, Noica formulează prudent şi nu de puţine ori cu acuitate trăsăturile prin care gândirea tomistă prelungeşte, împlineşte sau se desprinde de aristotelism. Rămâne însă, în urma unei analize constituite din repetate fluxuri interpretative şi refluxuri dubitative, că diferenţa faţă de Aristotel este mai degrabă una de „accent" sau de „stil" şi că intuiţiile fundamentale – captarea existenţei prin inteligenţă, „sentimentul realului", „situarea fiinţei ca termen final pentru activitatea spiritului" 131 – sunt împiedicate să se dezvolte de spiritul întregului care este aristotelic. Dacă exegeza lui Rousselot şi Sertillanges oferă sugestii preţioase atât în privinţa înţelegerii felului în care viaţa spiritului devine mai bogată, obiectiv şi intensiv, în urma actelor de cunoaştere, cât şi în privinţa detectării sensului autentic al realismului tomist, interpretarea lui Gilson este întâmpinată deseori cu observaţii critice. Cele mai însemnate privesc definirea originalităţii filosofiei Sfântului Toma în raport cu contribuţia generală a scolasticii. Există câteva elemente noi care intră în categoria „ineditelor creştine":

ideea de creaţie care conferă naturii o demnitate specială ca loc al contemplării măreţiei Creatorului şi perspectiva noetică asupra gradelor fiinţei. Altele conturează mai exact contribuţia proprie Sfântului Toma: „doctrina tomistă este încercarea cea mai întemeiată de a capta fiinţa"; „prin prelungirea acuzată a acestei orientări, la început de inspiraţie aristotelică, Toma izbuteşte să transforme realismul bunului simţ într-unul de subtilă şi stăruitoare metafizicitate"; „în al doilea rând, năzuinţa de a capta fiinţa salvează realismul tomist de obiecţia că nu poţi cunoaşte adevărul de vreme ce nu ştii obiectul, ci tocmai prin adevăr vrei să îl determini"; „situarea fiinţei ca termen final pentru activitatea spiritului" 132 care ar putea deschide „un orizont neaşteptat (...) pentru desfăşurarea conştiinţei cunoscătoare" 133; decalajul dintre concept şi fiinţă care „dă o altă adâncime doctrinei" 134. Într-o lucrare încheiată în 1950, Ioan Miclea (1902 – 1982) consideră că „niciunul dintre gânditorii români n-a abordat problema tomismului atât de serios şi de profund după cum

130. C. Noica, *Schiţă*... p. 225.

131. *Ibid*., p. 215.

132. *Ibid*.

133. *Ibid*., p. 222.

134. *Ibid*., p. 216.

a făcut-o domnul Noica" 135; însă în spatele respectului stă o ireconciliabilă tensiune, cu atât mai mult cu cât Noica nu a revenit asupra acestui aspect din teza sa de doctorat. Ioan Miclea surprinde unele imprecizii privitoare la definirea intelectului „posibil" sau a relaţiei dintre intelectul activ (actualizator) şi esenţa sufletului, precum şi ezitări în a recunoaşte filosofiei tomiste originalitatea întregii construcţii, şi nu doar a elementelor constitutive, oricât de importante ar fi acestea. Dacă pentru Noica tomismul moşteneşte spiritul naturalist al aristotelismului, dând naştere, graţie creştinismului, dar şi propriului efort de reflecţie, unei noutăţi pe care nu o dezvoltă însă cât ar trebui, în viziunea lui Miclea tocmai spiritul este cel care revelează originalitatea filosofiei tomiste: spiritul

întregului este cu totul nou pentru că principiile tomismului îl fac să fie astfel. Problemele aristotelice, o dată integrate în noua structură, devin „specific tomiste". Argumentul central, prezent şi la Noica, dar de cele mai multe ori doar ca o promisiune, este intuiţia metafizică a tomismului, al cărei interpret privilegiat a fost Gilson. Miclea îşi construieşte demonstraţia originalităţii Sfântului Toma în toate compartimentele filosofiei în jurul primatului actului existenţei, „fondul ultim, inima realului" 136. Toată disputa, în afara unor nuanţe de înţelegere a distincţiilor scolastice, are ca termeni două atitudini faţă de tomism: una de adept al cărui entuziasm riscă, prin suspendarea oricărei dubitaţii, să nu transmită mai mult decât o convingere, şi alta de o prudenţă care poate semăna uneori a nehotărâre şi imprecizie, dar care îşi propune, cu toate erorile de perspectivă şi predeterminările moderne, să treacă dincolo de scoarţa imbatabilă a textului tomist. Ne-am îngădui să spunem că fiecare dintre aceste atitudini face ca întâlnirea lor să fie nefavorabilă unei bune receptări a gândirii tomiste: pe de o parte, o fermitate şi o înaripare desuetă (Miclea), în faţa căreia orice bunăvoinţă are de trecut o probă grea; pe de alta137, o rezervă faţă de scolastică şi o reducere a acesteia la Toma care contrastează cu jocul bine cumpănit al interpretărilor propuse de-a lungul cărţii (Noica).

135. *Teoria originalităţii în filosofie* (1950), ed. îngrijită de prof. Tertulian Langa, Iaşi, Ed. Ars Longa, 1996, p. 300.

136. *Ibid*., p. 312.

137. „Există în opera sfântului Toma un *quidproprium*, ceva ce nu se mai găseşte nicăieri înainte şi nici după el, în operele nici unui gânditor, există o viziune, o intuiţie genială asupra existenţei şi a fundamentelor ei, probleme puse de gândire cu mare stăruinţă. Există la el o concepţie raţională, organic încheiată, asupra lumii, asupra omului şi asupra lui Dumnezeu. Există la sf. Toma ceea ce nu există decât la foarte puţini, însă nu ca la el, şi răspunsuri clare, precise, temeiuri justificate, la toate marile probleme, oricărei părţi a filosofiei le-ar aparţine.

INTRODUCERE

Tomismul ca filosofie creştină

Tomismul este o referinţă frecventă în cadrul singurei dezbateri româneşti mai largi care aducea în scenă semnificaţia filosofiei medievale: ea priveşte existenţa sau posibilitatea unei filosofii creştine. Deschisă în 1931 de Emile Brehier şi Maurice Blondei138, continuată de Gilson, M.-D. Chenu, P. Vignaux şi mai târziu de H. de Lubac şi M. Nedoncelle, problema a trezit reacţii la nivelul filosofiei academice (I. Petrovici, C. Noica), dar şi în publicaţiile religioase, ortodoxe sau catolice.

În viziunea lui Şerban Ionescu, decan al Facultăţii de Teologie Ortodoxă, epoca medievală este creatoarea unei filosofii proprii: *„este vorba de marea sinteză între creştinism şi aristotelism, realizată de către Thomas de Aquino, în care culminează spiritul filosofiei acestei epoci" 1119*. Toma este invocat în problema cunoaşterii divinităţii prin analogie, a argumentelor existenţei lui Dumnezeu, precum şi a cunoaşterii indirecte, discursive. Tomismul pare a fi perfect justificat dacă îl privim din interior, întrucât se întemeiază pe o teorie coerentă a intelectului:

Dar nu valoarea unuia dintre aceste două curente [augustinism, ortodoxie vs. tomism – n.n.] vrem noi să remarcăm aici, ci numai faptul că virtutea credinţei se ridică pe fundamentele acestui intelect pentru a pătrunde misterele existenţiale, că ea este un complement pe aceeaşi linie trasă de intelectul realist, că ea nu este un rezultat al voinţei intensificate de puterea dragostii, ci o aripă uşoară şi eterică a raţiunii potenţializată de infuzia înţelepciunii Duhului.

Raţiune-credinţă, sinteză perfect valabilă, constând din elemente omogene, deşi cantitativ diferite pe linia ascendentă a cunoaşterii către realitatea Fiinţei supreme140.

de la epistemologie şi ontologie, până la etică şi estetică, ba chiar şi politică. Ştiţi pentru ce toată lumea aleargă la sfântul Toma, şi nu la altul? Pentru că îşi dă seama, mai mult ori mai puţin, că 5/. *Toma a spus adevărul*, pentru că metafizica sa este cea mai logică şi, în acelaşi

timp, cea mai satisfăcătoare interpretare a realităţii şi fiindcă acestea nu le găseşte la alţi gânditori; atunci cum s-ar putea ca tocmai el să fie fără originalitate în gândire? „(op. cit., pp. 82 – 83).

138. E. Brehier, „Y a-t-îl une philosophie chrétienne?", în *Revue de Metaphysique et de Morale* 38, 1931, pp. 133 – 162; M. Blondei, „Y a-t-îl une philosophie chrétienne? Reponse à l'article d'E. Brehier", în *Revue de Metaphysique et de Morale* 38, 1931, pp. 199 – 606.

139. Şerban Ionescu, „Axiomatica unei filosofii creştine", în *Studii teologice*, an V, 1, 1936, pp. 46 – 47.

140. *Ibid*., p. 52.

Însă tomismul „se menţine mai mult pe linia aristotelismului decât pe cea a creştinismului ortodox", forţând oarecum „concepţia adevărată creştină" 141. *În Filosofia creştină*. *Contribuţie la înţelegerea filosofiei*, Marin Ştefănescu adoptă o atitudine mai nuanţată şi care se doreşte nepărtinitoare, dar cade inevitabil în clişeele epocii: cadrul dezbaterii rămâne augustinism *vs*. tomism, adică platonism *vs*. aristotelism în raport cu exigenţele creştinismului. Se aminteşte însă că Toma, care apare acum drept „teoreticianul cel mai autorizat al creştinismului", se revendica de multe ori de la Sfântul Augustin şi era, de fapt, un mediator între Augustin şi Sfântul Ioan Damaschin. Dar interesul poziţiei lui Marin Ştefănescu constă în deschiderea sa spirituală:

Pentru noi, filosofia creştină este atât aceea a fericitului Augustin, cât şi aceea a ortodocşilor, catolicilor, a lui Sf. Ioan Damaschinul, Sf. Toma din Aquino, a protestanţilor, precum şi eclectismul, spiritualizarea existenţei noastre pământeşti, şi continuarea acestei spiritualizări, şi orice filosofie conformă, oricât de puţin, cu Evanghelia. Însă una apare mai puţin, alta mai mult adevărată, completă, după gradul în care lucrează, asemenea învăţăturii Mântuitorului, adică după cum se afirmă tot mai distinctă de celelalte doctrine, de religia creştină, şi tot mai una cu ele, cu religia creştină, în colaborare, pentru a realiza spiritualizarea, perfecţiunea. (…) Noi vedem superioritatea ortodoxiei în acest neexclusivism. Şi

suntem îndureraţi când asistăm la atacurile pe care şi le dau unii altora – creştinii între ei – pe motivul că aceştia îşi zic ortodocşi, aceia sunt catolici sau protestanţi. Multe din aceste atacuri provin din neînţelegerea raportului între unitate şi diversitate, pe care noi am căutat să-l explicăm (…) 142.

Cu diferenţe de accent, majoritatea teologilor şi filosofilor ortodocşi intraţi în dezbatere acordă Sfântului Toma un rol important în elaborarea raportului dintre raţiune şi credinţă, deşi îl citează rareori direct, exprimând mai degrabă un respect irezistibil decât o disponibilitate care ar urma să se actualizeze printr-un studiu aprofundat.

De partea filosofilor de profesie, Constantin Noica abordează problema filosofiei creştine refuzând definiţia gilsoniană potrivit căreia filosofia creştină este doctrina care, „deşi deosebind formal între două ordine, socoate revelaţia drept un auxiliar indispensabil raţiunii" 143. Or, statutul auxiliar, fie şi „indispensabil", al revelaţiei nu face dintr-o filosofie una

141. *Ibid*., p. 50.

142. Marin Ştefănescu, *Filosofia creştină*. *Contribuţie la înţelegerea filosofiei*, Bucureşti, Editura Universul, 1943, p. 233.

143. Constantin Noica, *Schiţă pentru istoria lui Cum e cu* putinţă *ceva nou*, Bucureşti, Humanitas, 19952, p. 185.

INTRODUCERE

radical creştină, ci doar una care utilizează temele revelaţiei. Creştinismul trebuie să fundamenteze filosofia care se revendică de la el, nu doar să o întregească. Astfel" *filosofia creştină este cea care se adaptează condiţiei de îndumnezeire nemijlocită a omului, îndumnezeire care însă nu-l scoate pe acesta din ursita şi îngrădirile sale omeneşti. Prin conştiinţa unui Dumnezeu lăuntric şi nemijlocit activ în sânul nostru, Augustin putea răspunde acestei chemări" m*. Tomismul nu răspunde însă acestor exigenţe. Ca viziune scolastică, el „împuţinează, nu desăvârşeşte conceptul de filosofie creştină" 145, nepracticând un tip nou de filosofie în raport cu cel antic, ci unul care

completează cu material creştin pe cel vechi. Moştenirea aristotelică este prea apăsătoare, ea conferă însuşi spiritul construcţiei tomiste, definită prin medierea mundană a relaţiei dintre Dumnezeu şi făptură. *„Nevoia de a trece prin lume spre a ajunge la conştiinţă creează ea singură o distanţă hotărâtoare între tomism şi ceea ce ni separe că ar trebui să fie o filosofie creştină”* ™*6*.

Neotomistul Ioan Miclea ilustrează exact poziţia contrară: argumentaţia sa vine în sprijinul ideii radicale că Toma este creatorul filosofiei creştine, acesta fiind *„unul dintre cele mai caracteristice şi mai frapante aspecte* (…) *ale originalităţii sale” ul*. Pentru Miclea, filosofia creştină este şi trebuie să fie filosofie autentică şi creştinism adevărat, *„structurate într-o esenţă care salvează totuşi ambele aspecte caracteristice” 1*”*, şi nu o teologie filosofică sau o filosofie teologică, precum cea a lui Augustin. În acest cadru, dominanta nu este teologică, ci filosofică, şi depinde în privinţa principiilor, a mijloacelor şi a concluziilor doar de intelectul natural. Caracterul creştin al unei filosofii constă în identitatea de principii şi concluzii cu adevărul revelat pe cale supranaturală. Astfel are loc *„logodna raţiunii naturale cu revelaţia supranaturală”*, permisă de vocaţiile celor două de a se întâlni, de a primi şi de a dărui, de a transcende şi de a permite transcenderea.

Revelaţia sau raţiunea supranaturală şi nu mai puţin scopul ei este exact acela de a fortifica, de a lărgi, înălţa şi lumina, pâlpâinda lumină naturală, de a-i facilita o privire dincolo de limitele ei. Raţiunea filosofică se înalţă ca un imens receptacul, spre a primi în abisurile lui clarobscure lumină din

144. *Ibid*., p. 186.
145. *Ibid*., p. 189.
146. *Ibid*., p. 217.
147. Ioan Miclea, *Teoria originalităţii în filosofie*, p. 149.
148. *Ibid*., p. 154.

Lumină, în vreme ce Revelaţia supranaturală se îndreaptă spre filosofie. Astfel, logodna naturii cu mlădiţa mai nobilă se înfăptuieşte,

fără ca natura să-şi fi schimbat esenţa şi fără ca supranaturalul să se fi naturalizat. Dar rodul acestei logodne este ceea ce se numeşte filosofie creştină.149

D.D. Roşca: *resuscitarea polemică a unui eşec* în anii 1924 şi 1927, D.D. Roşca (1895 – 1980) trimitea de la Paris revistei *Viaţa Românească* două lungi scrisori ca reacţie la ceea ce îi apărea a fi în spaţiul francez un fenomen colectiv: neotomismul condus de Maritain. Textele, care între timp au provocat o dezbatere în presa de orientare catolică (*Cultura Creştină*) sau ortodoxă (*Gândirea*), aveau să fie reluate în 1943, într-o variantă revăzută şi adăugită, în colecţia de studii şi eseuri *Puncte de sprijin150*. Cercetător al operei lui Hegel şi Taine, cu rezultate recunoscute de comunitatea academică internaţională, D.D. Roşca împărtăşeşte viziunea unui progres continuu al gândirii, care îşi atinge maturitatea în epoca modernă, definită prin dominanta categorială a „devenirii", prin preeminenţa metodei şi relativism, consecinţă a raţionalismului, al cărui răspuns adecvat în plan etic ar fi un „eroism tragic". Echilibrul, rareori contrazis, al poziţiei lui D.D. Roşca nu permitea nici uitarea contribuţiei medievale la progresul gândirii, dar nici supraestimarea acesteia. Fondul reacţiei sale constă într-o viziune asupra istoriei filosofiei în care superior este ceea ce a dat naştere etapei următoare, iar elementele nefructificate istoric rămân ca mărturii ale caracterului strict contextual al oricărei gândiri. Din această perspectivă, medievalii sunt cu atât mai semnificativi cu cât au schiţat sau au permis naşterea gândirii moderne. Diferenţa calitativă dintre spiritul construcţiilor moderne şi cel al gândirii medievale o face pe aceasta din urmă neelocventă în privinţa problemelor modernităţii. Declaraţia centrală a lui D.D. Roşca este perfect clară asupra acestui punct:

Departe de cel care semnează aceste pagini concepţia unor istorici ai ideilor că filosofia medievală ar însemna un gol mare în propăşirea gândirii europene. Dimpotrivă, suntem convinşi că scolastica reprezintă o mare epocă de creaţie filosofică, că, prin unii dintre gânditorii ei (cei grupaţi în

149. *Ibid*., p. 152.

150. D.D. Roşca, „Neotomism şi neotomişti", în *Puncte de sprijin*, Sibiu, Ed. „Ţara" 1943, pp. 169 – 263. Ne vom referi în continuare la această ediţie.

INTRODUCERE

şcoala de la Chartres, cei din Oxford şi dintre aceştia îndeosebi R. Bacon, Duns Scot, Occam, apoi cei ce învăţau la Facultatea Artelor din Paris), ea a pregătit spiritul filosofiei moderne, că ea a formulat, în plin secol al XIII-lea, şi imediat după moartea Sfântului Toma, unele din punctele de vedere caracteristice atitudinii care avea să ducă în chip logic şi natural la crearea ştiinţelor pozitive moderne şi la degajarea perspectivei din care vor privi lumea modernii filosofi ai Occidentului. Totuşi, nu putem accepta afirmaţii neotomiste ca cele mai sus înşirate, afirmaţii care văd în tomism un cadru veşnic, în interiorul căruia totul ar fi adevăr absolut, şi eroare tot ce nu intră în acest cadru. Nu putem crede a priori – şi istoria a şapte veacuri de cercetare şi meditaţie ne aduce incontestabilă confirmaţie a posteriori – că filosofia Sfântului Toma de Aquino ar fi adus soluţiile cele mai potrivite unor probleme pe care acesta nici nu le putea măcar bănui151.

Pentru D.D. Roşca, tomismul este un efort sintetic genial, cu pretenţie de ştiinţă totală, iar nu o *invitaţie la cercetare* ca la Bacon. Este o doctrină globală a „existenţei", iar nu a „devenirii"; o concepţie statică, teologică şi autoritară, care exclude ideea unei deveniri a inteligenţei. Tomismul reprezintă o încercare de conciliere a unor tendinţe spirituale divergente, trăsătură comună de altfel marilor sisteme, care apare mai degrabă ca un capăt de drum, „pregătit de un proces intelectual ce a durat aproape patru secole" 152, decât ca o mişcare regeneratoare de tipul celor mistice sau al reformei lui Luther. Mai mult, soluţia problemei cunoaşterii este una teologică răspândită, iar acordul dintre revelaţie şi raţiune nu numai că se bazează pe o distincţie incompletă şi incorectă a domeniilor, după cum apare din critica scotistă, dar nici nu reuşeşte să ofere raţiunii altă posibilitate în

afara alternativei *supunere-abdicare.* În fine, „ordinea" pe care o oferă, element care justifică în mare măsură atracţia pe care tomismul a suscitat-o după război, este „mai simplă, deci forţamente mai clară şi iarăşi forţamente mai uşor accesibilă majorităţii spiritelor omeneşti" 153.

Or, din acest sistem „definitiv", „închis", îşi extrage neotomismul „conceput rigid, polemic şi agresiv" 154 al lui Maritain, spre deosebire de neotomismul „suplu al Abatelui A.D. Sertillanges şi acela de largă respiraţie al lui Étienne Gilson", pretenţiile exagerate potrivit cărora metafizica aristotelică este metafizica naturală şi de nedepăşit a inteligenţei

151. *Ibid*., pp. 174 – 176.

152. *Ibid*., p. 216.

153. *Ibid*., p. 204.

154. *Ibid*., p. 170.

Omeneşti155; modernitatea filosofică este o schismă, o eroare, o „recădere în barbarie" 156, pentru remedierea căreia trebuie să ne întoarcem la scolastica tomistă; tomismul este singura filosofie capabilă să integreze faptele ştiinţei moderne, al căror adevăr depinde de respectarea principiilor metafizicii aristotelice, şi în loc să fie văzut în contextul apariţiei sale, el este propus ca unic panaceu intelectual şi moral pentru toate timpurile, în faţa acestor nemăsurate şi naive pretenţii, critica lui D.D. Roşca porneşte de la întrebarea: „De ce cugetarea occidentală, deja în secolul al XIII-lea şi al XIV-lea, a părăsit pe sfântul Toma? „157, întrebare care pune în joc viziunea sa asupra istoriei filosofiei: există un sens care, pe măsură ce ne îndepărtăm de origini, devine tot mai vizibil şi care constă în dobândirea conştiinţei independenţei gândirii filosofice descrise ca „universalitate raţională a filosofiei independente de orice element extra-raţional" 158. Pe de altă parte, cauze inerente fazei medievale a progresului gândirii au condus la antitomismul scotist şi oceamian, atitudini precursoare ale modernităţii. Altfel spus, eşecul medieval al tomismului, confirmat apoi de apariţia Renaşterii şi a ştiinţei moderne, este indiciul unei

slăbiciuni interne, evidenţa istorică a unui conflict nerezolvat. Cu atât mai mult, mişcarea generată de enciclica lui Leon al XIII-lea, îndreptată împotriva tuturor încercărilor de adaptare teologică a filosofiei moderne, apare ca rezultat al unei voinţe autoritare, şi nu ca efect al unei dezvoltări fireşti. Oricum, în faţa neotomismului, criticat aici în varianta sa rigidă şi naivă pe care o ilustrau în Franţa Maritain

155. Constantin Noica aprecia tentativa neotomistă mai nuanţat, dar revine în cele din urmă la greutatea moştenirii aristotelice care împiedică dezvoltarea intuiţiei cu adevărat noi a tomismului: „Nu e o deosebire de fond între o doctrină şi cealaltă: e o deosebire de stil. Aşa se face, poate, că într-un loc fiinţa paraliza, în timp ce aici, în tomism, ea pare uneori a duce la un dinamism al conştiinţei. Şi cine ştie dacă nu această virtute legitimează încercările atâtor contemporani – e drept, legaţi de anumite forme de viaţă religioasă – să pună în lumină actualitatea lui Toma din Aquino, în timp ce moştenirea apăsătoare a lui Aristotel îl împiedică în cele din urmă să fie cu adevărat actual?" (*Schiţă*… p. 209). Iar în alt loc: „Tomismul de azi ar trebui, poate, să renunţe la concepţia dogmatică, aristotelică, pe care o are despre adevăr (adevăr filosofic, nu teologic); ar trebui, prin urmare, să piardă ceva din încrederea sa în formulări definitive, redeschizând procesul fiecărei cunoştinţe şi scoţându-le pe toate din rigiditatea lor; iar în felul acesta şi-ar diminua propriul său rol istoric" (op. cit., p. 223).

156. D.D. Roşca, op. cit., p. 172.

157. *Ibid*., p. 219.

158. *Ibid*., p. 223.

INTRODUCERE

Împreună cu H. Massis, se deschid doar două posibilităţi: pe de o parte, o critică a modernităţii şi o revenire la tomismul istoric; pe de alta, o adaptare a tomismului la noutatea timpurilor (varianta belgiană). Prima atitudine este complet artificială şi se reduce la o pură negare a ceea ce a survenit după Toma. Cea de-a doua ar trăda autenticitatea gândirii tomiste, riscând o derivă din lipsa criteriilor adaptării la lumea modernă. În concluzie, neotomismul „nu va putea

vărsa puteri proaspete în viaţa religioasă intimă a credincioşilor acestei Biserici. Şi nu va face nici restauraţia metafizică pe care o promite" 159.

Am putea spune că studiul lui D.D. Roşca reprezintă cea mai construită respingere a neotomismului dintr-o perspectivă filosofică modernă160. Însă tocmai aici stă şi slăbiciunea reacţiei sale: reconstrucţia pe care o face tomismului este o punere în lumină exclusiv a trăsăturilor sale antimoderne. Justificat până la un punct de preluarea neotomistă a tomismului, raportată şi instrumentată în critica modernităţii, procedeul lui D.D. Roşca, în pofida recursului, pe care îl vrea infailibil, la autoritatea lui Gilson, este complet eronat în privinţa semnificaţiei tomismului. Nu credem că trebuie să insistăm asupra faptului că reducerea tomismului, chiar şi pentru epoca interbelică, la raportul dintre revelaţie şi raţiune (prezentat schematic şi falsificat în esenţa sa) şi la soluţia pe care o dă problemei cunoaşterii (calificată drept „comună", însă total necontextualizată) reprezintă o violenţă intelectuală sau, în cel mai simplu caz, ignoranţă. Între cursul lui M. Florian (din 1922) şi reluarea acestor scrisori în 1943 se pare că nimic nu s-a schimbat în percepţia tomismului. Nu întâlnim nimic despre sensul teologiei ca ştiinţă şi despre dezbaterea în jurul arborelui ştiinţelor în Evul Mediu, despre semnificaţia dată de medievali raţiunii sau intelectului, despre maniera plurală în care vedeau aceştia rolul filosofului. Desigur, nu este vorba aici de a pretinde ca D.D. Roşca să fi prevăzut cercetările asupra istoriei tomismului161 de după Toma şi a feluritelor căi prin care a fost fecund cel puţin până în secolul al XVII-lea şi a pătruns în filosofia modernă. Însă lipsa oricărei referiri la cele două surse academice de prim-plan ale vremii – *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du*

159. *Ibid*., p. 239.

160. Pentru o altă critică a neotomismului din perspectiva ideii moderne de progres, vezi P.P. Negulescu, *Destinul omenirii* II, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", 1939, cap. VIII: „Opoziţia neo-tomismului", pp. 418 – 424.

161. Vezi Serge-Thomas Bonino, „L'école thomiste au XVe siècle", în *Rivista teologica di Lugano*, 2, 2000, pp. 223 – 234.

Moyen âge (fondată în 1926) şi *Beiträge zum Geschichte der Philosophie des Mittelalters* – rămâne un fapt care nu poate să nu ne surprindă şi care este cu atât mai grăitor în cazul unui profesor care a predat şi filosofie medievală162.

Dar în raport cu propriile premise, explicite sau nu, D.D. Roşca este coerent. El reuşeşte să contureze o problemă deloc lipsită de importanţă: este posibil neotomismul ca variantă modernă a tomismului? Sau, cu alte cuvinte, are tomismul capacitatea de a mai crea ceva în condiţiile lumii moderne? Aceasta este, într-un fel, continuarea întrebării lui C. Noica despre noutatea pe care o aducea tomismul în momentul apariţiei sale. De aceea, răspunsul final al neotomistului Ioan Miclea163, cel care reacţionase în stilul lui Maritain şi, într-o anumită măsură, nedrept faţă de scrisorile din anii '20, nu pare a sesiza adevărata miză. El îl trece pe D.D. Roşca la capitolul despre dezbaterea românească asupra originalităţii filosofiei tomiste, invocând un fragment interogativ care ocupă un loc secundar în polemică. E adevărat că D.D. Roşca insistă asupra caracterului sintetic al tomismului, dar aceasta ar putea fi un reflex incomplet al comparaţiei pe care Gilson însuşi o făcea între geniul ordonator al lui Toma şi inventivitatea speculativă a lui Duns Scotus. D.D. Roşca nu este sceptic în privinţa şanselor neotomismului pentru că tomismul nu a fost original în vremea sa, ci pentru că istoriceşte el a rămas fără urmări vizibile în modernitate. De stabilirea incorectitudinii sau a exagerării acestui diagnostic depinde un *alt* răspuns la întrebarea care stă în inima acestei critici.

Mihai Sora: *Toma de Aquino şi Cusanus în labirintul dialogului interior*

Singurul filosof român care face apel la Sfântul Toma cu rigoare, dar şi în spiritul unei fidelităţi creatoare este Mihai Sora, în cartea sa de debut *Du dialogue intérieur*. *Fragments d'une anthropologie metaphysique*, care a apărut la Gallimard în 1947 şi s-a bucurat de

atenţia generoasă a lui Jacques Maritain şi Emile Brehier, ultimul recenzând-o în *Revue de Metaphysique et de Morale*.

162. D.D. Roşca, *Prelegeri de istorie afilosofiei antice şi medievale*, Cluj, Ed. Dacia, 1986.

163. *Teoria originalităţii în filosofie*, pp. 297 – 300.

INTRODUCERE

După Martin Heidegger, pe care autorul îl invocă de două ori în introducere, Sfântul Toma este cel care deschide propriu-zis seria referinţelor cărţii cu definiţia *Creatio est rerum ex nihilo productio ţăumma contra Gentiles* II, 21), care dă prilejul situării naturii omului sub specia rodirii, şi nu a creaţiei. Însă itinerariul acestei rodiri, pe care M. Sora o înţelege în maniera lui Nicolaus Cusanus164, este unul obstaculat din interior, permanent ameninţat de „falsele străluciri ale aparenţei", de „risipirea completă a naturii" omului165, şi descrie astfel figura labirintului dialogic – probă necesară *în stătu naturae lapsae* a realizării predeterminărilor composibile şi poartă spre „salvarea ontologică". Dar

„Viaţa spiritului nu este o viaţă de awto-realizare; ea tinde dimpotrivă, din toate puterile, spre o comuniune cu *celălalt*" *166*. Gândirea Sfântului Toma intervine în tonalitate majoră aici, în dezvăluirea dialogului interior din perspectiva intenţiei [… *intentio*, *sicut ipsum nomen sonat*, *significat în aliquid tendere*, *Summa theologiae* I-a II-ae, q. 12, a. 1, citat de Sora], a „căutării dezinteresate a valorii transcendente" 167.

Analiza transcendentaliilor *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*, *pulchrum*, dintre care primele două sunt „riguros convertibile" şi „furnizează (…) un ferm punct de sprijin ultimelor trei" ce, prin „perspectivele ireductibile" asupra fiinţei pe care le propun, definesc itinerariul interior la capătul căruia se află „*ipsum Esse per se subzistens*", ilustrează deplin maniera în care gândirea medievală, prin ceea ce are mai caracteristic, mai poate întemeia, confruntată cu cele mai radicale forme ale modernităţii filosofice, o ontologie şi o axiologie.

Să lămurim acest ultim punct. Să luăm, în acest scop, în

considerație faptul cunoașterii. Descoperim aici două straturi net distincte de relații cu lucrul cunoscut: relația intenționlă pe de o parte (singura dată la nivelul conștiinței), relația ontologică pe de alta. În timp ce prima sfârșește la o „uniune de cunoaștere" propriu-zisă cu celălalt tocmai în calitatea sa de „altul", *alind în quantum alind*, relația a doua – care (deși ignorată) este în realitate punctul de plecare și de sprijin pentru prima – sfârșește la o

164. M. Sora, *Despre dialogul interior*. *Fragment dintr-o Antropologie Metafizică*, traducere de Mona și Sorin Antohi, postfață de Virgil Nemoianu, Humanitas, 1995, p. 29, n. 14.: autorul citează *Opera*, Basel, 1565, p. 29 (*De docta ignorantia*, lib. II, cap. V). Despre prezența stilemelor cusaniene a tratat în detaliu C. Preda, art. cât., pp. 262 – 268.

165. *Ibid*., p. 16.

166. *Ibid*., p. 48.

167. *Ibid*., p. 49.

„Uniune entitățivă" cu celălalt ca EU-ÎNSUMI; căci *quidquid recipitur*, *ad modum recipientis recipitur* și, în orice act de cunoaștere, tocmai subiectul cunoscător servește într-o oarecare măsură drept receptacul pentru obiectul cunoscut, și nu invers.168

Acest itinerariu de după Cădere, constând în acte intenționale ale quidditații, pe care omul, căzând, a disprețuit-o, deși ar fi trebuit să o iubească aidoma unui „dar divin" 169, înseamnă și trecerea composibilelor simultane în regim tempora1170, în discursivitatea ontologică prin care creatura în mod necesar finită și supusă polarității putință-act, manifestă în istorie, diferă de *toia simul existens*, de actualitatea infinită a ființei eterne. Spre ea se îndreaptă însă, când hotărât, când „indirect și ca prin ceață", intenția care deschide finitudinea ontologică a omului spre infinitul unei „comuniuni intime cu Ființa infinită" 171. Prin dimensiunea intențională, traseul expiator al dialogului interior dobândește o a doua funcție – „redresantă" – la conturarea căreia se ajunge printr-o nouă punere în scenă a fecundității distincțiilor medievale. Dincolo de nivelul semnificanților imediați, mai există o relație de co-semnificare a stratului profund al

fiinţei şi de transsemnificare a lui *Ens increatum*. De altfel, la Sora este pentru prima dată, iar tentativa a rămas la noi fără continuatori, când subtilităţile filosofiei scolastice şi cusaniene sunt făcute să joace în mod creator în ţesătura unei filosofii moderne.

III. În loc de concluzii: h., actualitatea filosofiei medievale172

A asuma identitatea plurală a filosofiei medievale este dovada unei maturităţi salutare a spiritului. Departe de a fi reflexul unui bibliotecar de a ridica praful de pe cărţi uitate, gest asimilat cu o reverenţă cuvenită

168. *Ibid*., pp. 54 – 55.

169. *Ibid*., p. 104: trimitere la *quasi quoddam divinum munus* (*De docta ignorantia*, II, 2).

170. Definit „în funcţie de *înainte* şi *după*, *secundamprius et posterius* (ST I-a q. 10, a. 1, resp.).

171. *Ibid*., p. 112.

172. Reluăm aici câteva observaţii metodologice formulate pentru prima dată într-un articol despre „Infinit şi individualitate la Nicolaus Cusanus", în *Revista de psihologie aplicată* (Timişoara, 2/2000, pp. 43 – 64).

INTRODUCERE

În faţa trecutului, redescoperirea filosofiei medievale înseamnă readucerea la lumină a memoriei problemelor modernităţii şi, mai ales, conştientizarea caracterului constitutiv al acestei memorii, precum şi a dificultăţii de a avea o experienţă umană complet genuină173. Dacă, potrivit lui A. de Muralt, „filosofia nu este într-o anumită măsură decât protocolul experienţei umane ale cărei documente autorizate sunt operele filosofilor" 174, atunci demersul istorico-filosofic are cel puţin un dublu sens: pe de o parte, cel de a oferi cu acurateţea pe care i-o permit instrumentele harta unei memorii departe de a fi epuizată şi, pe de altă parte, cel de a pune în lumină fecunditatea, exploatată sau nu, a teoriilor restituite175. Această perspectivă hermeneutică, pe lângă rolul de a conferi, în sens anti-iluminist, o demnitate prejudecăţii înţelese ca reziduu intrinsec

oricărei experienţe de constituire a sensului176, are şi funcţia de a răsturna prejudecăţi „savante", sedimentate de-a lungul vremii, printr-o uimitoare eludare şi oprimare a unei părţi a memoriei care conţine experienţa de gândire a umanităţii. O sarcină foarte dificilă, cu atât mai mult cu cât, dincolo de exigenţele interne ale metodei medievistului, „nimic nu este mai inactual decât filosofia medievală. În pofida unei literaturi de erudiţie care sporeşte în mod constant, de câteva decenii, ea este mai absentă şi mai îndepărtată de cultura şi gândirea contemporană decât filosofia primilor greci" (Pierre Alferie). S-ar cuveni să facem deci câteva consideraţii

173. A. de Muralt, *Neoplatonisme et aristotelisme dans la metaphysique medievale*. *Analogie*, *causalite*, *participation*, Paris, Vrin, 1995, p. 19.

174. *Ibid*.

175. *Ibid*., pp. 18 – 19. A. de Muralt susţine că „o metodă eficace de înţelegere a filosofiei nu va reuşi dacă nu pune în legătură cele două abordări", adică cele două metode: istoria filosofiei care conduce la o sinteză critică, comparând istoria doctrinelor şi tinzând să depăşească filiaţia istorică pentru a desprinde unitatea şi divergenţele tematice, şi analiza structurilor de gândire care vizează să aducă la lumină modurile principiale potrivit cărora spiritul uman se exercită în filosofie, dar nu numai.

176. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Méthode*, *Grundzüge* einer *philosophische Hermeneutik*, Tiibingen, 19723: „Tocmai aici se află punctul din care trebuie să pornească critic tentativa unei hermeneutici istorice. Depăşirea tuturor prejudecăţilor, această revendicare globală a iluminismului, se va dovedi a fi ea însăşi o prejudecată, a cărei revizuire abia urmează să elibereze drumul pentru o înţelegere adecvată a finitudinii care domină existenţa noastră umană, precum şi conştiinţa noastră istorică", trad. rom. de Th. Kleininger, în E. Hufnagel, *Introducere în hermeneutică*, Bucureşti, Univers, 1981, p. 93 (vezi Gadamer, *Adevăr şi metodă*, trad. rom. de Gabriel Cercel şi Larisa Dumitru, Gabriel Kohn şi Călin Petcana,

Bucureşti, Teora, 2001).

asupra acestei „inactualităţi". Este oare vorba de o inactualitate „fabricată" de ignoranţă şi suspiciune sau de o „decizie complexă" care a făcut ca gândirea medievală să nu mai aibă actualitate? Şi chiar dacă ar fi o inactualitate *de fapt*, este ea şi *legitimă*! Cu alte cuvinte, ceea ce astăzi ne spune ceva şi se prezintă astfel ca actual nu este oare pândit de iluzia începutului absolut, a noutăţii radicale? Totuşi, studierea istorico-filo-safică a Evului Mediu are o şansă de actualitate fie şi numai în măsura în care ea reuşeşte să ne înfăţişeze o experienţă a gândirii a cărei consecinţă uimitoare este chiar propria noastră desprindere de ea. Desigur, atunci când vorbim de o eventuală „actualitate" a filosofiei medievale, nu ne referim la o „medievalizare" a gândirii contemporane, sensul unei astfel de tentative nefiind deloc evident pentru cel care cunoaşte pluralitatea filosofiei medievale. Dar credem că nu trebuie eliminată de la bun început şansa ca „protocolul" unei experienţe de gândire considerate definitiv încheiată şi prin urmare inactuală să conţină în propriile „structuri inteligibile" un germen de actualitate gata să rodească. Altfel „de ce am lucra asupra Evului Mediu dacă nu lăsăm să lucreze Evul Mediu în noi? „177.

Bogdan Tătaru-Cazpban

Ce este filosofia medievală?

177. A. de Libera, *Pensée au Moyen Âge*, p. 25.

Étienne Gilson Problema filosofiei creştine

Pesemne că nicio altă expresie nu ajunge mai firesc în orizontul de gândire al istoricului filosofiei medievale decât aceea de filosofie creştină; niciuna, la o primă vedere, care să comporte mai puţine dificultăţi, utilizarea sa frecventă neputând să ne trezească în vreun fel uimirea. Cu toate acestea, nu multe altele se vor dovedi pentru reflecţie mai obscure şi mai anevoioase în ceea ce priveşte definiţia. Problema nu este de fapt a şti dacă istoricul filosofiei medievale este îndreptăţit să examineze filosofiile elaborate de gânditorii creştini în perioada medievală independent de cele care au fost concepute în spaţiul iudaic sau arab. Formulată astfel, problema devine una pur

istorică şi poate fi cu uşurinţă rezolvată. De drept, nu ar trebui niciodată să izolăm istoric ceea ce în realitate formează un întreg. În măsura în care ştim că filosofia creştină, filosofia iudaică şi cea arabă au exercitat într-adevăr influenţe mutuale, studierea lor ca tot atâtea sisteme ermetice, izolate, ar fi o metodă falacioasă. De fapt, cercetarea istorică trăieşte din abstracţiuni şi fiecare dintre noi îşi delimitează un domeniu ale cărui margini coincid cu cele ale propriei competenţe; oricum, important este să nu acceptăm că limitele metodei noastre sunt şi cele ale realului.

Adevărata problemă nu se află însă aici; ea este de ordin filosofic şi prin urmare cu mult mai gravă. Redusă la o formulare elementară, aceasta constă în a ne întreba dacă noţiunea însăşi de filosofie creştină are un sens şi, în subsidiar, dacă ea corespunde unei realităţi. Problema nu va fi să stabilim dacă au existat sau nu creştini filosofi, ci dacă putem vorbi despre filosofi creştini în genere. Privită în acest sens, problema s-ar pune la fel şi pentru arabi sau evrei. Este bine cunoscută importanţa pe care o capătă elementul religios în cadrul civilizaţiei medievale. Mai mult, nu vom putea ignora faptul că iudaismul, islamismul şi creştinismul au produs la momentul respectiv corpuri doctrinare în care filosofia era mai mult sau mai puţin fericit alăturată dogmei religioase, fenomen desemnat de altfel, atât de vag, prin numele de scolastică. Sarcina noastră va fi, în consecinţă, să aflăm dacă respectivele teorii scolastice, fie ele de origine iudaică, arabă, fie mai ales creştină, merită numele de filosofii. Or, din clipa în care punem problema în aceşti termeni, departe de a fi evidente prin ele însele, existenţa şi chiar posibilitatea unei filosofii creştine devin dilematice, până într-atât încât astăzi preferăm să conciliem poziţiile filosofice cele mai diferite numai pentru a putea refuza acestei expresii orice semnificaţie pozitivă.

Ea va avea de înfruntat mai întâi critica istoricilor care, eliminând *a priori* orice discuţie referitoare la problema existenţei unei „filosofii creştine" în genere, consideră absenţa acesteia, chiar şi la nivelul perioadei medievale, drept o certitudine factică1. Frânturi din

doctrinele antice greceşti ataşate mai mult sau mai puţin fericit unei teologii, iată care ar fi aproape întreaga moştenire lăsată de gânditorii creştini care împrumută uneori din Platon, alteori din Aristotel, iar aceasta atunci când, lucru şi mai rău, nu încearcă să-i unească într-o sinteză imposibilă sau, aşa cum spunea deja în secolul al XII-lea Ioan din Salisbury, să împace morţii care s-au contrazis permanent în timpul vieţii. Nu vom putea niciodată asista la dezvoltarea unei gândiri care ar fi constitutiv creştină şi totodată în mod real creatoare; creştinismul n-ar fi contribuit prin urmare cu nimic la sporirea patrimoniului filosofic al umanităţii.

La rândul lor, filosofii vor da o justificare prezumtivei constatări a istoricilor. Dacă într-adevăr nu a existat niciodată o filosofie creştină istoric observabilă, aceasta se întâmplă pentru că noţiunea însăşi este contradictorie şi imposibilă. Primii dintre cei care împărtăşesc punctul de vedere anterior sunt filosofii pe care i-am putea numi raţionalişti puri. Poziţia lor este atât de cunoscută, încât ar fi aproape redundant să o mai descriem, dacă influenţa ei nu s-ar fi extins cu mult dincolo de ceea ce este în mod obişnuit acceptat. Pentru raţionaliştii puri există o diferenţă de esenţă între filosofie şi religie, care ar determina imposibilitatea oricărei comunicări între cele două domenii. Deşi un acord unanim privitor la esenţa religiei este cu siguranţă exclus, toţi vor ajunge în schimb la un consens atunci când afirmă că ea nu ţine de ordinea raţiunii, după cum raţiunea la rândul său nu depinde de ordinea religiei. Dar ordinea raţiunii este cea a filosofiei. Putem vorbi, prin urmare, despre o independenţă esenţială a filosofiei faţă de tot ceea ce nu îi este

1. Vezi textele lui M. Scheler şi E. Brehier.

propriu, şi mai ales faţă de iraţionalul întruchipat de Revelaţie. Nimeni nu s-ar mai încumeta astăzi să vorbească despre o matematică, o biologie sau o medicină creştină. De ce? Pentru că matematica, biologia şi medicina sunt ştiinţe, iar ştiinţa, atât în principiile, cât şi în concluziile sale, e radical autonomă faţă de religie. Expresia „filosofie

creştină", pe care o utilizăm, nu ar fi prin nimic mai puţin absurdă2 şi de aceea tot ce rămâne de făcut este să o abandonăm.

Fără îndoială, nu vom putea găsi în prezent niciun filosof neo-scolastic care să conceadă că nu există nicio legătură între filosofie şi religie; ne-am înşela totuşi dacă am crede că o distanţă enormă îi separă pe toţi de raţionalismul pe care tocmai l-am prezentat. Dimpotrivă, deşi susţin explicit prezenţa relaţiilor necesare dintr-un alt punct de vedere, unii dintre ei admit premisele argumentării raţionaliste, iar câţiva au chiar temeritatea acceptării concluziilor sale. Ceea ce neagă aceşti neoscolastici este faptul că niciun gânditor creştin nu ar fi reuşit să elaboreze o filosofie, argumentând că Sfântul Toma de Aquino a fundamentat deja una. Nu va trebui să insistăm însă prea mult pentru a-i determina să afirme că este şi singura3, lucrurile stând astfel în măsura în care filosofia tomistă s-a constituit pe temeiuri pur raţionale. Avem, aşadar, de-a face mai curând cu un dezacord în privinţa faptelor (care îi separă de raţionalişti) decât cu un dezacord referitor la principii. Mai mult, chiar dacă dezacordul este real, el nu vizează noţiunea însăşi de filosofie, ci poziţia care îi revine în cadrul ierarhiei ştiinţelor. În vreme ce raţionalistul pur situează filosofia în vârful ierarhiei şi o asimilează înţelepciunii, neoscolasticul o va subordona teologiei, ea singură meritând pe deplin numele de înţelepciune. Nu putem totuşi să nu ne întrebăm de ce consideră anumiţi neoscolastici că filosofia lor, chiar subordonată teologiei, rămâne în esenţă identică celei care nu recunoaşte nicio altă înţelepciune dincolo de ea? Cum devine explicabilă o astfel de poziţie?

Dacă am putea să-i întrebăm pe gânditorii Evului Mediu în virtutea căror temeiuri se recunoşteau ca filosofi, am obţine probabil răspunsuri extrem de diferite. Mai întâi de toate, unii dintre ei ar replica, fără îndoială, că aceasta este o demnitate de care nu sunt absolut deloc preocupaţi, de vreme ce deţin deja una suficientă în sine: aceea de creştini. Am putea invoca în sprijinul afirmaţiilor precedente doi adversari

2. Vezi L. Feuerbach.

3. Vezi P. Mandonnet şi M.-D. Chenu.

declaraţi ai dialecticii precum Sfântul Bernard şi Sfântul Petru Damiani4, dar, chiar şi în afara acestor cazuri extreme, doar averroiştii vor admite legitimitatea unui exerciţiu raţional, pur filosofic şi sistematic, sustras influenţei exercitate de credinţă. Opinia comună, aşa cum a fost ea exprimată în secolele al XII-lea şi al XIII-lea, găseşte în Anselm şi Bonaventura reprezentanţi de seamă care se revendică de altfel pe bună dreptate de la Sfântul Augustin. Exerciţiul raţiunii pure li se pare pe deplin realizabil; s-ar putea oare îndoi de aceasta avându-i în vedere pe Platon şi Aristotel? Ei se vor menţine însă întotdeauna la nivelul condiţiilor de fapt, în limitele cărora se desfăşoară raţiunea, şi nu în planul definiţiei sale. Or, este o realitate că între filosofii greci şi noi se interpune Revelaţia creştină, care a modificat structural condiţiile de exercitare a raţiunii. Aşadar, cum ar putea cei care cunosc această revelaţie să filosofeze ca şi cum nu ar fi aflat nimic despre ea? Erorile lui Platon şi Aristotel sunt tocmai erorile raţiunii pure, iar orice filosofie care pretinde că îşi este suficientă va sfârşi prin a reveni la acestea sau chiar la altele mai grave, astfel că singura metodă certă va fi de acum încolo, pentru noi, să ne lăsăm conduşi de revelaţie pentru a putea ajunge la o anumită înţelegere a conţinutului său, înţelegere care este filosofia însăşi. *Fides quaerens intellectum*, iată principiul întregii speculaţii medievale. Dar nu ar fi aceasta o confuzie între filosofie şi teologie care ar duce la compromiterea definitivă a filosofiei ca atare? 5 Tocmai pentru a evita pericolul semnalat, unii neoscolastici au crezut de cuviinţă să asume parţial poziţiile adversarilor. Făcând o concesie de principiu, ei au încercat să demonstreze că în Evul Mediu nu a existat

4. Teologismul pur al Sfântului Petru Damiani echivalează cu o negare radicală a filosofiei creştine, de vreme ce esenţa sa rezidă în a elimina filosofia spre folosul teologiei. Viaţa creştinului nu are decât un singur scop: obţinerea mântuirii prin credinţă. Aplicarea raţiunii în sfera credinţei duce la anularea nemijlocită a celei din urmă. Prin urmare, nu va rămâne decât să-i fie interzisă credinciosului creştin

orice căutare a cunoaşterii raţionale, aceasta fiind văzută ca o întreprindere riscantă pentru izbăvirea sa. Pe scurt, diavolul este cel care a insuflat oamenilor dorinţa cunoaşterii, cauză a păcatului originar şi sursă a tuturor insuficienţelor noastre: „*Porro*, *qui vitiorum omnium catervas moliebatur inducere*, *cupiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit*, *sicque per cam infelici mundo cunctas iniquitatum turmas invexit*”, Petrus Damiani, *De sancta simplicitate*, I; *Patr*. *lat*., t. 145, col. 695 – 696. Alte texte sunt reunite în *Études de philosophie medievale*, Strasbourg, 1921, pp. 30 – 38.

5. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie medievale*, ed. a IV-a, 1912, p. 186, nota 2. Să recunoaştem, de altfel, că expresia „raţionalism creştin”, care a fost propusă pentru a desemna atitudinea Sfântului Anselm (Bouchitte, *Le raţionalisme*

CE ESTE FILOSOFIA MEDIEVALĂ?

nicio altă filosofie demnă de acest nume în afară de aceea a Sfântului Toma6. Sf. Anselm şi Sf. Bonaventura pornesc de la credinţă şi rămân deci în mod esenţial tributari teologiei. Averroiştii, la rândul lor, se vor izola în planul raţiunii, refuzând însă, în acelaşi timp, să admită validitatea concluziilor raţionale celor mai necesare şi, prin urmare, se exclud singuri din sfera filosoficului. Singur tomismul se vrea un sistem ale cărui concluzii sunt deduse din premise pur raţionale. Fiind adecvat situată în vârful ierarhiei ştiinţelor, teologia se află aici la ea acasă. În calitate de ştiinţă distinctă, întemeiată pe revelaţia divină, care îi furnizează principiile, teologia pleacă de la credinţă şi nu utilizează raţiunea decât pentru a etala conţinutul acesteia sau pentru a o proteja în faţa diferitelor erori. În ceea ce priveşte filosofia, chiar dacă este adevărat că trebuie subordonată teologiei, în sine ea nu va depinde totuşi decât de metoda care îi este specifică: întemeiată pe raţiunea umană şi nedatorând adevărul propriu decât evidenţei principiilor şi exactităţii deducţiilor sale, aceasta va realiza spontan, fără a suferi vreo deformare, un acord cu teologia. Aşadar, dacă filosofia nu contrazice credinţa, aceasta se întâmplă pur şi simplu pentru că ea este adevărată, iar adevărul nu ar

putea, firește, contrazice adevăru17.

Fără îndoială, între un neoscolastic de această orientare şi un raţionalist pur va exista întotdeauna o diferenţă fundamentală. Pentru neoscolastic credinţa trebuie integral păstrată, iar orice dezacord care ar surveni între filosofie şi credinţa sa reprezintă un simptom cert al erorii filosofice, într-o astfel de situaţie, el va trebui să reia examinarea atât a concluziilor, cât şi a principiilor sale, până în momentul în care va descoperi eroarea *chrétien*, Paris, 1842), este echivocă dacă nu i se precizează cu exactitate sensul. Pentru raţionalismul pur, raţiunea trebuie să fie judecătorul tuturor, inclusiv al revelaţiei; simplul fapt de a admite o dogmă care nu ţine decât de credinţă este suficient pentru a-l situa pe gânditorul creştin pe un plan complet diferit. Am încercat, de altfel, să arăt că nici Scotus Eriugena, nici Sfântul Anselm, nici chiar Abélard nu au admis legitimitatea unei exercitări ostile a raţiunii, şi nici măcar indiferentă faţă de conţinutul revelaţiei. Vezi „Le sens du raţionalisme chrétien", în *Études de philosophie medievale*, Strasbourg, 1921, pp. 1 – 29.

6. În accepţiunea lui P. Mandonnet, acuza atât de frecvent invocată la adresa scolasticilor, şi anume aceea de a fi dizolvat obiectul filosofiei în cel al teologiei, „are un fundament real la teologii augustinieni", dar este, desigur, neîntemeiată în ceea ce priveşte şcoala tomistă. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroasme latin au XIIe siècle*, partea a II-a, ed. a II-a, Louvain, 1911, pp. 55 – 56.

7. Pentru înţelegerea contribuţiei Sfântului Toma în acest domeniu, vezi magistralul studiu al Părintelui M.-D. Chenu, „La théologie comme science au XIIe siècle", *în Archives d'histoire doctrinale et littiraire du moyen âge*, t. II (1927), pp. 31 – 71.

care le viciază. Totuşi, chiar şi atunci, nu lipsa unui limbaj comun este cea care împiedică realizarea unui acord între filosoful neoscolastic şi cel raţionalist. Mai mult, nu el este cel care va săvârşi greşeala de neiertat a unui Augustin sau Anselm, iar dacă îi vom cere să demonstreze existenţa lui Dumnezeu, ne va invita mai întâi să credem în aceasta. Adevărată fiind, filosofia nu îşi datorează adevărul

decât propriei evidenţe raţionale. Pe de altă parte, dacă nu ar reuşi să îl convingă pe oponentul său, apelul la credinţă nu ar fi o dovadă de onestitate în ceea ce îl priveşte, nu numai pentru că aceasta este oricum respinsă de adversari, ci şi pentru că adevărul filosofic pe care îl susţine nu depinde în vreun fel de cel al credinţei. Atunci când interpretăm astfel filosofia Sfântului Toma de Aquino, consecinţe pe cât de surprinzătoare, pe atât de ineluctabile nu vor întârzia să îşi facă apariţia. Să ne amintim mai întâi de protestele vehemente formulate de augustinienii din toate timpurile împotriva păgânizării creştinismului de către tomism. Dacă anumiţi tomişti moderni neagă faptul că augustinismul ar fi o filosofie, augustinienii medievali i-au devansat respingând fidelitatea gândirii tomiste faţă de creştinism. De fiecare dată când au avut de combătut o anumită teză tomistă, aceştia au intensificat critica dialectică prin construirea unor obiecţii de ordin mult mai general, care tind să atingă spiritul însuşi al doctrinei tomiste. Iar dacă tomismul a greşit în ceea ce priveşte problema iluminării divine, a raţiunilor seminale sau a eternităţii lumii, oare nu stau lucrurile astfel tocmai pentru că acesta s-ar fi înşelat de la bun început referitor la chestiunea fundamentală a raporturilor dintre raţiune şi credinţă? Căci din clipa în care vom refuza să-l urmăm pe Sfântul Augustin, el însuşi având drept scop fundamental supunerea faţă de credinţă, pentru a ne conforma principiilor vreunui filosof păgân sau celor ale comentatorilor săi arabi, raţiunea va deveni incapabilă să discearnă între adevăr şi eroare. Redusă la propria sa lumină, ea se lasă obnubilată de doctrinele a căror falsitate îi scapă din cauza obnubilării înseşi 8.

8. Va fi suficient să reamintim, cu titlu de exemplu, textul clasic al lui John Peckham din secolul al XIII-lea: „*Hec ideirco vobis scribimus*, *sande pater*, *ut siforsan aliqua de hac materia insonuerint sapientie vestre auribus*, *facti noveritis infallibilem veritatem*, *et ut sacrosancta Romană ecclesia attendere dignaretur*, *quod cum Doctrina duorum Ordinum* (*scil*. *s*. *Francisci et's*. *Dominici*) *în omnibus dubitabilibus sibi pene penitus hodie adversetur*, *cumque doctrina alterius corundem* (*scil*.

s. *Dominici*), *abjecţis et ex parte vilipensis Sanctorum sententiis*, *philosophicis dogmatibus quasi totaliter innitatur*, *ut plena sit ydolis domus Dei et langore*, *quem predixit apostolus*, *pugnantium questionum*: *quantum înde fluturis temporibus poterii ecclesie periculum impunere*", Deniile şi Chatelain (ed.) *Chartul*. *Universit*. *Parisiensis*, t. I, p. 627.

CE ESTE FILOSOFIA MEDIEVALĂ?

Nu aici aflăm însă lucrul cel mai neobişnuit. În acelaşi fel în care anumiţi augustinieni îi reproşează tomismului faptul de a fi o falsă filosofie pentru că nu este creştină, unii tomişti vor replica la rândul lor că dacă filosofia lor este adevărată, aceasta nu decurge din faptul că este creştină. Ei nu au cum să nu subscrie poziţiei tocmai menţionate, de vreme ce separarea funcţională a raţiunii de credinţă atrage după sine contradicţia la nivelul relaţiei intrinseci dintre creştinism şi filosofie. O doctrină filosofică nu va fi, prin urmare, adevărată decât ca exerciţiu al raţiunii. Pe de altă parte, ea poate fi numită raţională numai întrucât este creştină. Suntem puşi astfel în situaţia de a alege. Niciun tomist nu va admite vreodată că ar exista cel mai mic indiciu în doctrina Sfântului Toma care să trimită la o infirmare a spiritului sau a literei credinţei, atâta vreme cât el promovează explicit armonia dintre revelaţie şi raţiune ca nefiind altceva decât punerea de acord a adevărului cu el însuşi. Nu ne vom mira, aşadar, peste măsură dacă îi vom vedea pe unii acceptând liniştiţi reproşul clasic al augustinienilor: filosofia voastră nu mai poate face dovada unui caracter creştin intrinsec. Dar cum ar putea ea oare avea acest caracter fără a înceta să existe? Principiile filosofice ale Sfântului Toma sunt implicit principiile lui Aristotel, deci ale unui om pentru care nici revelaţia creştină, nici cea iudaică nu aveau cum să existe. Dacă tomismul a delimitat, completat şi epurat aristotelismul, aceasta nu s-a întâmplat niciodată prin convocarea credinţei, ci numai printr-o deducere mai riguroasă şi mai avansată decât aceea a lui Aristotel însuşi a consecinţelor teoretice ale propriilor sale principii. Pentru a rezuma, atâta vreme cât ne vom menţine în planul speculaţiei filosofice, tomismul nu este decât un aristotelism corectat raţional şi judicios întregit, în condiţiile în care

Sfântul Toma nu a fost nevoit să creştineze filosofia aristotelică pentru a o determina ca adevăr, după cum nu a trebuit să-l creştineze pe Aristotel pentru a se înţelege cu acesta: discuţiile filosofice au loc de la om la om, nu de la om la creştin.

Consecinţa logică ultimă a unei astfel de poziţii o reprezintă negarea directă a noţiunii înseşi de filosofie creştină şi, oricât de surprinzător ar putea să pară la prima vedere, fapt este că s-a mers până aici. S-au găsit nu numai istorici care să nege orice influenţă determinantă a creştinismului asupra speculaţiei filosofice9, ci chiar şi filosofi neoscolastici care să considere lipsa de sens a noţiunii de filosofie creştină ca o evidenţă

9. Vezi E. Brehier.

Indiscutabilă10. Fie vom dori să ne servim de filosofie pentru a facilita acceptarea dogmei religioase, şi atunci vom sfârşi prin a o confunda cu apologetica, fie vom subordona valoarea concluziilor obţinute pe cale raţională unui acord al acestora cu dogma, ajungând inevitabil în domeniul teologiei, fie chiar mai mult, pentru a reuşi să evităm astfel de dificultăţi, vom susţine hotărât punctul de vedere conform căruia „filosofia creştină" înseamnă „filosofie adevărată", situaţie în care nu vom mai fi capabili să înţelegem de ce filosofia respectivă ar trebui cu necesitate descoperită şi practicată de creştini, şi nu de oricare dintre necredincioşi sau dintre adversarii creştinismului. Fie vom adăuga în cele din urmă că, pentru a putea fi numită creştină, este suficient să existe o compatibilitate între această filosofie adevărată şi creştinism. Dar dacă respectiva compatibilitate nu este decât o stare de fapt, datorată desfăşurării raţionale a primelor sale principii, relaţia dintre filosofie şi credinţa creştină nu rămâne mai puţin extrinsecă decât în cazul precedent. Pe de altă parte, dacă această compatibilitate reprezintă consecinţa unui efort intenţionat depus pentru a o obţine, vom reveni în mod nemijlocit la teologie sau apologetică. Se poate spune că am ajuns la o răscruce. Totul se petrece ca şi cum am încerca să definim în termeni distincţi o noţiune contradictorie: aceea a unei filosofii, aşadar a unei discipline raţionale,

care ar fi însă în acelaşi timp de natură religioasă, esenţa şi funcţionalitatea sa depinzând astfel de condiţii nonraţionale. De ce să nu renunţăm atunci la o noţiune care nu mulţumeşte pe nimeni? Augustinismul doreşte o filosofie creştină numai în măsura în care aceasta păstrează trăsăturile creştine şi părăseşte tot ceea ce ţine de filosofie. La polul opus, neotomismul acceptă şi el ideea de filosofie creştină, dar cu condiţia ca ea să se rezume la statutul de filosofie şi să renunţe la a mai fi creştină. În acest caz, nu ar fi oare cel mai simplu să disociem definitiv cele două noţiuni şi, lăsând filosofia în seama raţiunii, să restituim creştinismul religiei?

Având evidenţa unui astfel de acord între observarea faptelor şi analiza noţiunilor, dorinţa de a merge mai departe ar părea de bună seamă absurdă, dacă nu ne-am aminti de complexitatea relaţiilor care guvernează unitatea dintre idei şi fapte. Este adevărat că istoria ca simplă colecţie de fapte nu hotărăşte niciodată în probleme de principiu.

10. „Nu se poate vorbi de fapt despre o filosofie creştină, ci doar despre o filosofie adevărată aflată într-un acord deplin cu religia creştină, de care altminteri este absolut distinctă", C. Sierp, în Kleutgen, *La philosophie scolastique*, t. 1, p. VIII.

CE ESTE FILOSOFIA MEDIEVALĂ?

căci decizia aparţine mereu ideilor; dar la fel de adevărat este că ideile sunt obţinute prin inducţie pornind de la faptele pe care ulterior le vor evalua. Or, este o certitudine în ceea ce priveşte ideea de filosofie creştină că am favorizat deducţia în detrimentul inducţiei. Trebuie să adăugăm că am practicat foarte puţin inducţia plasându-ne în perspectiva creştină. Prin urmare, în ce fel şi-au conceput gândirea filosofică şi credinţa creştină relaţiile dintre ele? Au avut oare conştiinţa faptului de a da sau a faptului de a primi ceva în cadrul unor schimburi mutuale? întrebări incomensurabile, cărora nu le lipsesc soluţiile tranşante, dar a căror cercetare metodică sfidează limitele gândirii, nu numai din cauza multitudinii de probleme particulare pe care ar trebui să le cercetăm în vederea obţinerii unei concluzii viabile,

ci şi pentru că soluţionarea fiecăreia dintre acestea depinde în parte de atitudinea asumată faţă de faptele însele. Avem de-a face cu întrebări pe care va trebui măcar să le formulăm, dacă într-adevăr intenţionăm să oferim prilejul unei discuţii credibile referitoare la noţiunea de filosofie creştină, iar în cazul în care ar exista o realitate istorică, să facem posibilă şi o definiţie a sa.

Există însă cu adevărat această realitate istorică? Este cu putinţă oare să o gândim ca şi cum ar fi existat? Istorici reputaţi nu au ezitat să o nege, bazându-se pe caracterul exclusiv practic, străin oricărei speculaţii, al creştinismului primar. Harnack este cel care a contribuit decisiv la răspândirea acestei concepţii, pe care o vom regăsi frecvent după aceea la o serie de autori. Continuarea prezentei expuneri va înfăţişa pe larg punctul meu de vedere referitor la chestiunea de mai sus. Pentru moment mă voi rezuma la îndepărtarea problemei preliminare pe care o formulează, ridicând totodată interdicţia care ameninţă orice demers asemănător cu cel pe care îl voi încerca.

Ce înseamnă afirmaţia că în mod originar creştinismul nu a avut absolut deloc un caracter „speculativ”? Dacă înţelegem prin aceasta că religia creştină nu este o filosofie, atunci nu există nimic mai „evident”, în schimb, dacă vom susţine că niciun element „speculativ” nu poate fi atribuit creştinismului, nici măcar în plan propriu-zis religios, şi că el e în întregime reductibil la strădania ajutorului reciproc, deopotrivă material şi spiritual, în cadrul comunităţii, am depăşi probabil ceea ce observaţia istorică ne îngăduie să afirmăm. Unde am putea, prin urmare, găsi acest creştinism practic, străin oricărei tendinţe speculative? Pentru a-l întâlni, ar trebui pesemne să ne întoarcem dincolo de Sfântul Iustin şi să eliminăm din literatura creştină primară un număr considerabil de texte din Părinţii Apostolici; să suprimăm Prima Epistolă a lui Ioan, împreună cu întreaga mistică speculativă medievală ale cărei fundamente le-a asigurat; să respingem învăţătura paulină despre har, din care va lua curând naştere augustinismul; să lăsăm deoparte Evanghelia după Ioan şi implicit doctrina despre Cuvânt conţinută în Prolog; să ne întoarcem dincolo de Evangheliile

sinoptice şi să negăm însuşi faptul că Iisus ar fi propovăduit învăţătura despre Tatăl ceresc sau că ar fi predicat credinţa într-o Providenţă divină, vestind astfel oamenilor viaţa veşnică din împărăţia care nu va cunoaşte sfârşit; ar trebui să uităm mai ales faptul că la origine relaţia dintre creştinism şi iudaism era cu atât mai strânsă cu cât învăţătura creştină se afla la începuturile sale; or, Biblia conţine o multitudine de noţiuni despre Dumnezeu şi guvernarea divină, care, fără a avea o natură propriu-zis filosofică, nu aşteptau decât terenul prielnic pentru a se putea explicita drept consecinţe filosofice. Faptul că nu există filosofie în Scriptură nu ne îndreptăţeşte să susţinem că aceasta nu poate exercita nicio influenţă asupra istoriei filosofiei. Pentru ca o atare influenţă să devină de conceput, este suficient să admitem că viaţa creştină a conţinut încă de la bun început atât elemente practice, cât şi elemente speculative, chiar dacă cele din urmă nu existau decât într-un sens specific religios.

Dacă din punct de vedere istoric nimic nu ne va împiedica să pornim la realizarea unui astfel de studiu, putem observa totodată că nici sub raport filosofic nu există ceva care să transforme demersul nostru într-o chestiune *a priori* lipsită de sens. Nimic aşadar, nici măcar disputa în care sunt angajaţi de secole filosofii augustinieni şi cei tomişti. Motivul neînţelegerii lor îl constituie încercarea de a plasa sub acelaşi nume două probleme principial diferite. Gânditorii tomişti vor fi dispuşi să accepte soluţia propusă de augustinieni în clipa în care aceştia vor recunoaşte că raţiunea trebuie să fie chiar şi pentru un creştin în mod esenţial distinctă de credinţă, iar filosofia, la rândul său, radical autonomă faţă de religie. Dar de vreme ce Sfântul Augustin însuşi concede valabilitatea precizărilor anterioare, cum ar putea oare exista ceva mai augustinian decât admiterea unor distincţii atât de necesare? De partea cealaltă, reprezentanţii augustinienilor vor accepta soluţia sugerată de tomişti atunci când aceştia vor recunoaşte că, în exerciţiul său, raţiunea este pentru creştin inseparabilă de credinţă. Or, Sfântul Toma admite neîndoielnic acest lucru. Nimic nu-l va împiedica prin urmare pe filosoful tomist să subscrie poziţiei în

cauză. Astfel, chiar dacă pentru moment nu ştim în ce constă noţiunea de filosofie creştină, putem susţine fără teama de a ne înşela că ea este necontradictorie la nivel teoretic. Există cel puţin un plan în care filosofia creştină este posibilă, şi anume acela al condiţiilor de fapt care îi permit creştinului exercitarea propriei raţiuni. Dacă nu se poate vorbi despre o raţiune creştină, aceasta nu înseamnă că exercitarea creştină a raţiunii este exclusă. De ce am refuza *a priori* să admitem că religia creştină a modificat într-adevăr cursul istoriei filosofiei, deschizând prin credinţă raţiunea umană către perspective pe care aceasta nu le descoperise încă? Avem de-a face cu un fapt care e cu putinţă să nu se fi produs, dar pe care cu siguranţă nu avem dreptul să îl decretăm imposibil. Putem merge chiar mai departe, până la a spune că o simplă privire asupra istoriei filosofiei moderne ne va invita să credem în realitatea acestuia.

Nu fără temei, progresul filosofiei clasice din secolul al XVII-lea a fost asimilat evoluţiei ştiinţelor pozitive în general şi a fizicii matematice în special, aşadar a aspectelor prin care doctrina cartezian se distanţează de metafizicile medievale. Dar de ce nu ne întrebăm oare mai des care este natura opoziţiei dintre cartezianism şi diferitele metafizici greceşti? Nici nu poate fi vorba să-l transformăm pe Descartes într-un „filosof creştin", dar am avea în schimb temeritatea să susţinem că filosofia modernă iniţiată de acesta, cea de până la Kant, ar mai fi fost aceeaşi dacă nu ar fi existat „filosofiile creştine" cuprinse între finele epocii elenistice şi începutul perioadei moderne? Altfel spus, poate că Evul Mediu nu a fost atât de steril din punct de vedere filosofic pe cât se admite îndeobşte şi poate că filosofia modernă datorează câteva dintre principiile fundamentale care au inspirat-o influenţei dominante exercitate de creştinism de-a lungul perioadei mai sus menţionate. Va fi suficient să cercetăm creaţia filosofică a secolelor al XVII-lea, al XVIII-lea şi chiar al XIX-lea pentru a distinge imediat trăsături pe care ar fi dificil să le explicăm ignorând efortul depus de gândirea creştină dintre sfârşitul epocii elenistice şi începutul Renaşterii în direcţia elaborării unei reflecţii pe baze

raţionale.

Să ne oprim, de pildă, asupra operelor lui René Descartes, reformatorul filosofic prin excelenţă, cel despre care Hamelin nu a ezitat să scrie că „urmează imediat după antici, ca şi cum nimic, în afara fizicienilor, nu i-ar fi despărţit". Ce trebuie să înţelegem prin acest „ca şi cum"? Pentru început am putea să reamintim titlul *Meditaţiilor metafizice*, „în care sunt demonstrate existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului". Mai departe vom supune încă o dată atenţiei înrudirea dintre argumentele existenţei lui Dumnezeu propuse de filosoful francez şi cele ale Sfântului Anselm sau chiar cele ale Sfântului Toma. Nu ar fi, prin urmare, imposibil să indicăm în ce sens doctrina carteziană a libertăţii rămâne tributară speculaţiilor medievale asupra raporturilor dintre har şi liberul arbitru, problemă prin excelenţă creştină11. Dar va fi poate suficient să precizăm că întreg sistemul cartezian este condiţionat de ideea unui Dumnezeu atotputernic, Creatorul într-un anumit sens al propriei fiinţe şi cu atât mai mult al adevărurilor eterne (implicit al celor matematice), care produce *ex nihilo* întregul univers, păstrându-l în fiinţă printr-o creaţie continuă, permanent reiterabilă, fără de care absolut toate lucrurile s-ar întoarce în neantul din care voinţa divină le-a chemat spre a exista. Va trebui apoi să ne întrebăm dacă nu cumva grecii înşişi cunoscuseră ideea creaţiei, problemă a cărei simplă enunţare trimite imperios la ipoteza unui Descartes direct îndatorat tradiţiei biblice şi creştine, cosmogonia sa nefăcând altceva decât să aprofundeze doctrinele magiştrilor săi referitoare la originea universului. În fine, cine altcineva ar putea fi acest Dumnezeu al lui Descartes, definit ca fiinţă infinită, perfectă şi omnipotentă, Creator al cerului şi al pământului, care a zămislit fiinţa umană după chipul şi asemănarea să şi care conservă toate lucrurile printr-o lucrare identică cu creaţia, dacă nu Dumnezeul creştinismului, recognoscibil aici atât prin natura, cât şi prin atributele sale tradiţionale? Descartes pretinde că filosofia sa nu depinde în vreun fel de teologie sau de revelaţie, că ideile de la care porneşte sunt idei clare şi distincte ce pot fi descoperite de

raţiunea naturală în ea însăşi, cu condiţia unei cercetări minuţioase a propriului conţinut; dar cum se face atunci că aceste noţiuni de sorginte pur raţională se dovedesc a fi în esenţă exact aceleaşi cu cele propovăduite de creştinism vreme de şaisprezece secole în numele credinţei şi al revelaţiei? Sugestivă în sine, această concordanţă va deveni şi mai încărcată de semnificaţii atunci când vom apropia concepţia carteziană de celelalte poziţii similare din jurul său.

Comparată cu aceea a maestrului său, personalitatea lui Malebranche va părea situată într-un plan secund. Totuşi, nu am putea să o neglijăm fără a risca transformarea istoriei metafizicii moderne într-un fapt incomprehensibil. Doctrina sa privitoare la nondemonstrabilitatea lumii exterioare, asociată concepţiei despre vederea lui Dumnezeu, pregăteşte nemijlocit idealismul lui Berkeley; pe de altă parte, ocazionalismul său, care presupune imposibilitatea dovedirii acţiunii tranzitive a unei substanţe asupra alteia, deschide prompt calea criticii lui Hume la adresa principiului cauzalităţii. De altfel, simpla lectură a operelor lui

11. E. Gilson, *Études sur le role de la pensie medievale dans la formation du systeme cartezien*, Paris, Vrin, 1930. *Cf*. *La liberté chez Descartes et la thâologie*, Paris, Alean, 1913.

CE ESTE FILOSOFIA MEDIEVALĂ?

Hume va fi suficientă pentru a constata că el asumă conştient în acest sens moştenirea filosofică lăsată de Malebranche. Prin urmare, vom putea spune că avem de-a face aici cu un moment important, poate chiar decisiv al istoriei filosofiei moderne. Or, este cert că Malebranche se revendică în aceeaşi măsură de la Sfântul Augustin şi de la Descartes. Firește, el critică filosofia scolastică într-o manieră mult mai vehementă decât Descartes însuşi, dar în loc să-i reproşeze, aşa cum probabil ne-am fi închipuit, confuzia dintre filosofie şi religie, acest filosof modern o admonestează pentru a nu fi fost suficient de creştină. Toma a greşit atunci când i-a urmat pe Aristotel şi Averroes, pe un păgân şi pe „comentatorul său demn de dispreţ”, şi nu pe reprezentantul desăvârşit al tradiţiei creştine care a fost Sfântul

Augustin. Mai mult, în acest context nu poate fi vorba despre o critică accidentală sau exterioară sistemului, ci despre un reproş care vizează tocmai esenţa sa. Dacă scolastica ar fi avut un caracter mai augustinian, ea ar fi fost mai apropiată de spiritul credinţei şi, implicit, mai adevărată12.

Dar ce ar trebui să fie până la urmă o filosofie creştină vrednică de acest nume? Înainte de orice, am putea răspunde, preamărire a slavei şi a puterii lui Dumnezeu. Doar El este Fiinţa şi Cauza eficientă, în sensul în care tot ceea ce este şi tot ceea ce se face I se datorează în mod absolut. Dimpotrivă, aristotelismul şi tomismul pot fi considerate filosofii naturale, aşadar sisteme în cadrul cărora presupunem existenţa unor forme substanţiale sau naturi care nu sunt altceva decât diferite entităţi înzestrate cu eficienţă proprie şi totodată surse ale tuturor efectelor pe care le atribuim corpurilor. Că o filosofie păgână, cum este aceea a lui Aristotel, atribuie fiinţărilor finite subzistenţă, autonomie sau eficienţă, nimic mai firesc. Că ea reclamă în ceea ce priveşte cunoaşterea pe care o avem despre suflet o dependenţă faţă de existenţa şi acţiunea corpurilor asupra acestuia se înţelege, din nou, de la sine. S-ar cuveni însă ca un creştin să fie ceva mai inspirat. Cunoscând relaţia de identitate dintre cauzalitate şi actul creaţiei, precum şi faptul că „a crea" este o operaţie specifică fiinţei divine, Sfântul Toma ar fi trebuit să nege existenţa naturilor sau a formelor substanţiale, atât prin raportarea întregii puteri eficace la Dumnezeu, cât şi, implicit, prin originarea în El a cunoştinţelor şi acţiunilor noastre. Într-un cuvânt, Malebranche susţine adevărul ocazionalismului şi al perspectivei sale asupra vederii lui Dumnezeu

12. Malebranche, *Recherches de la verite par la raison naturelle*, „Prefaţă". Referitor la aspectele religioase ale filosofiei lui Malebranche, vezi lucrările excelente ale lui H. Gouhier.

sub formă de elemente esenţiale ale unei filosofii cu adevărat creştine, întemeiată pe noţiunea de omnipotenţă divină.

Am putea spori cu uşurinţă numărul exemplelor, arătând cât de pregnant revine Dumnezeul Creator al Bibliei în imaginarul

metafizicienilor clasici. A-l cita pe Pascal nu ar însemna decât să simplificăm prea mult lucrurile, de vreme ce ar trebui să citäm abundent din Sfântul Augustin. Nu arareori am uitat să ne întrebăm ce ar mai rămâne din sistemul lui Leibniz dacă am suprima printr-un efort al imaginaţiei elementele propriu-zis creştine. Probabil că nu ar mai fi loc nici măcar pentru formularea problemei sale fundamentale, aceea a originii absolute a lucrurilor şi a creării universului de către un Dumnezeu perfect şi liber. Noţiunea de fiinţă perfectă este cea prin care se deschide, de fapt, *Dizertaţia metafizică*, iar o justificare a Providenţei divine, mai mult chiar, o trimitere la Evanghelie va închide acest tratat a cărui importanţă capitală pentru opera lui Leibniz nu ar putea fi contestată:

Filosofii antici au cunoscut foarte puţin aceste adevăruri importante; doar Iisus Hristos le-a înfăţişat dumnezeieşte, într-o manieră atât de clară şi de familiară, încât până şi spiritele cele mai simple au fost în stare să le înţeleagă; astfel, Evanghelia să a reuşit să schimbe complet faţa lucrurilor13.

Acestea nu sunt cuvintele unei persoane care crede că se află în directa continuitate a filosofilor greci, ca şi cum nimic nou nu ar fi survenit între timp. Aceleaşi lucruri le-am putea spune, cu siguranţă, şi despre Kant, dacă nu am uita atât de des să completäm *Critica raţiunii pure* prin *Critica raţiunii practice*. La rândul lor, nici unii filosofi contemporani nu vor face excepţie14.

Deopotrivă curios şi demn de remarcat este faptul că, încetând a se mai revendica de la *Cetatea lui Dumnezeu* şi de la Evanghelie, aşa cum Leibniz însuşi nu a ezitat să o facă, contemporanii noştri nu s-au sustras niciodată influenţelor exercitate de acestea. De altfel, gândirea multora dintre ei este alimentată de surse pe care nu le mai recunosc. Nu vom cita pentru exemplificare decât un singur caz, definitoriu însă, şi anume cel al lui W.P. Montague, lucrarea sa, *Belief Unbound*, fiind publicată

13. Despre elementele religioase ale filosofiei lui Leibniz, vezi J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, Alean,

1907.

14. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, *Méthodenlehre*. Referitor la continuitatea dintre filosofia modernă şi gândirea creştină, patristică şi medievală, vezi paginile pătrunzătoare ale lui H. Ritter, *Histoire de laphilosophie chrétienne*, Paris, Ladrange, t. 1, 1843, pp. 20 – 22.

CE ESTE FILOSOFIA MEDIEVALĂ?

de curând15. După ce consemnează survenirea spontană a celor mai grosiere ipoteze în conştiinţa oamenilor din epocile primitive ale istoriei, W.P. Montague adaugă faptul că vom vedea producându-se un fenomen straniu, poate cel mai straniu şi mai retrograd din toată cultura umană, care constă în transpunerea acestor ipoteze grosiere ale strămoşilor noştri ignoranţi în dogme proclamate de omniscienţa divină.

Astfel Biblia creştină, care se prezintă şi pretinde să se impună sub forma revelaţiei divine, nu ar fi nimic mai mult decât o sinteză de credinţe populare, o specie de folclor divinizat pe nedrept. Iată credinţa transformată în sclavie, de care Montague ne cere insistent să ne eliberăm, el însuşi depunând toate eforturile în acest sens. Va fi nevoie, aşa cum se afirmă, de un Dumnezeu prometeic, iar ceea ce semnifică concepţia prometeică despre Dumnezeu este faptul că Sfântul Duh al lui Dumnezeu, dacă ar fi fost dat cuiva să-L simtă, ar însemna nu numai curajul prin care suntem întăriţi în slăbiciunea noastră sau consolarea venită să ne aline în momentele de tristeţe, ci şi putere, lumină şi slavă dincolo de ceea ce aveam şi de cât am avut.

Nicio predică nu ar fi mai expresivă, şi pe bună dreptate. Dacă astfel se prezintă noua credinţă, în sfârşit eliberată de folclorul Bibliei creştine, Universitatea Yale ar fi putut înlocui *D.H. Terry Lectures* cu lecturi publice din Sfântul Ioan sau Sfântul Pavel. Mai mult, dacă noul Dumnezeu diferă de cel vechi, aşa cum consideră W.P. Montague, prin aceea că afirmă viaţa în loc să o nege, vom fi nevoiţi să ne limităm la întrebarea legată de sensul pe care noţiunea de creştinism l-ar mai putea păstra în spiritul contemporanilor noştri. Prin ridicarea la rangul de idei filosofice a unor vagi amintiri din Evanghelie, pe care a

citit-o pesemne în copilărie, un imbold lăuntric determinându-l fără ştirea sa să nu o dea uitării, noua religie a lui Montague constituie de fapt o combinaţie destul de simpatică între folclorul elin şi cel biblic.

Există, prin urmare, câteva raţiuni istorice care justifică punerea sub semnul întrebării a sciziunii radicale dintre filosofie şi religie în secolele care au urmat Evului Mediu. În orice caz, va fi legitim să ne întrebăm dacă nu cumva metafizica tradiţională a asimilat substanţa revelaţiei

15. W.P. Montague, *Belief Unbound*, New-Haven, Yale University Press, 1930, pp. 9 – 10 şi 97.

creştine la un nivel mult mai profund decât avem curajul să o recunoaştem. A formula problema astfel înseamnă pur şi simplu a transpune într-un alt plan aceeaşi serie de probleme implicate de ideea filosofiei creştine: dacă au existat idei filosofice introduse în filosofia pură datorită revelaţiei creştine; dacă anumite lucruri din Biblie şi Evanghelie au trecut în domeniul metafizicii; într-un cuvânt, admiţând imposibilitatea conceperii unei formări independente de influenţa exercitată de religia creştină a sistemelor lui Descartes, Malebranche sau Leibniz, probabilitatea delimitării unui sens al filosofiei creştine devine infinit mai mare, în măsura în care influenţa creştinismului asupra filosofiei se dovedeşte a fi o realitate.

Două opţiuni rămân posibile pentru cel care este convins de acest lucru. Fie să admită împreună cu A. Comte că metafizica va deveni desuetă asemenea teologiilor a căror umbră este, fie să constate că, aşa cum teologia a supravieţuit propriului discurs funebru, metafizica va continua încă multă vreme de acum înainte să afle în teologie o sursă de inspiraţie. Suntem de părere că perspectiva din urmă se apropie mai mult de adevăr, pentru că acordul realizat cu vitalitatea persistentă a creştinismului este mai bun şi nu vedem cum ar putea să-i nemulţumească pe cei care cred în viitorul metafizicii. Oricum, indiferent care va fi acesta, lecţia trecutului nu trebuie uitată. „Fără îndoială, spunea cu profunzime Lessing, atunci când au fost revelate, adevărurile teologice nu aveau un caracter raţional, însă ele

au fost revelate tocmai pentru a-l putea dobândi". 16 Poate că nu toate, dar cel puţin câteva, aici aflându-se şi sensul problemei la care prelegerile următoare vor încerca să ofere un răspuns (...).

«e, *Traducere de Dan Săvinescu*

16. Lessing, *Ueber die Erziehung des Menschengeschlechtes*, citat de M. Gueioult, *L'évolution de la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Strasbourg, t. I, 1930, p. 15.

Paul Vignaux Filosofia medievală în „vremea Bisericii".

Scopul prezentei colecţii de articole este de a evoca din perspectiva medievistului câteva dintre direcţiile de cercetare privitoare la condiţia filosofiei în Evul Mediu. Referinţa noastră o va constitui în acest sens reflecţia lui Henri-Charles Puech pe marginea *ideii de timp în primele secole creştine*, obiect al comunicării sale de la Congresul internaţional de Istorie a Religiilor din 1950, reluată ulterior în studiul despre „Gnoză şi timp" publicat în 1952 în *Eranos Jahrbuch*. Reflectând asupra creştinismului înţeles ca „religie istorică", pentru care „istoria însăşi este o *Heilgeschichte*" şi care, prin urmare, „aduce cu sine într-o manieră mai mult sau mai puţin implicită un fel de filosofie sau, mai bine zis, de teologie a istoriei", vom fi nevoiţi să ne întrebăm dacă „ideea specifică de timp" inclusă în această teologie „conaturală esenţei creştinismului", prezentă în Noul Testament şi remarcabilă „încă din secolul al II-lea la Sfântul Irineu, de pildă", nu a fost cumva „exilată într-un plan secund ca urmare a contaminării din ce în ce mai puternice a gândirii creştine de filosofia sau mentalitatea eline". Ar fi totuşi posibil să admitem că refularea „acestei teologii a timpului şi a istoriei" nu exclude prezervarea unei eficiente proprii în spatele diferitelor formulări de ordin filsofic; or, dacă aşa ar sta lucrurile, analizele care ar surprinde eficienţa acestei teologii ar determina totodată şi o trecere în prim-planul atenţiei istorice a câtorva aspecte, poate insuficient reliefate, ale evoluţiei doctrinare a Evului Mediu.

Pentru istoricul filosofiei care trebuie să se pronunţe asupra locului ocupat de gândirea medievală în contextul istoriei filosofiei, nu

va fi fost probabil inutilă întrebarea dacă medievalii înşişi s-au situat într-o istorie, iar dacă da, în ce fel. Răspunzând la această problemă, Étienne Gilson remarcă doar faptul că în acea epocă „orice conştiinţă trăia din amintirea… unui singur eveniment în jurul căruia gravita întreaga istorie anterioară şi pornind de la care se stabilise începutul unei noi ere:

Întruparea Cuvântului sau naşterea lui Iisus Hristos". Evul Mediu avea prin urmare „propria sa filosofie a istoriei" 1 sau, mai bine zis, o teologie a istoriei, care acorda locul cuvenit teologilor săi filosofi, operelor şi vieţilor acestora, într-un timp intermediar cuprins între venirea, patimile şi învierea lui Hristos, pe de o parte, şi întoarcerea sau Parusia Sa, pe de altă parte. În limbaj teologic, am spune: *Vremea Bisericii*, sintagmă a cărei putere de sugestie în ceea ce priveşte înţelegerea gândirii medievale va fi pusă în lumină prin observaţiile din următoarele pagini, încă de la bun început, aceasta indică faptul că, dobândind o formă scolastică, „Şcoala" în care gândirea medievală s-a constituit sub forma unei activităţi colective, datorită schimbului continuu de întrebări şi răspunsuri, se afla sub „acoperişul Bisericii". Activitatea speculativă cea mai elevată se definea în mod necesar ca *teologie*, dar mai ales ca *teologie* creştină, prin trimitere la Iisus, a cărui divinitate îl făcea unic revelator al lui Dumnezeu. Ar fi desigur recomandabil să insistăm asupra acestui din urmă aspect, în măsura în care nu acceptăm *a priori* identificarea „filosofiei creştinilor" cu cea promovată de credincioşii altor Religii ale Cărţii, evrei sau musulmani, de vreme ce şi ei se pot „revendica de la Biblie şi de la greci" 2. Oricare ar fi fost sinteza operată de un Avicenna, după cum consideră Duns Scotus, între credinţa sa şi elementele propriu-zis filosofice, o teologie creştină a istoriei nu ar trebui oare cu atât mai mult să considere filosofia prin raportarea istoriei *sale* la *evenimentul* revelaţiei în *Hristos*? Pentru a putea răspunde acestei întrebări, istoricul va fi nevoit să cerceteze atitudinea medievalilor declaraţi *theologi* faţă de cei numiţi *philosophi*. Firește, nu filosofia definită în idealitatea sa este cea care prezintă interes, ci operele cunoscute ale filosofilor care au folosit

doar posibilităţile raţiunii naturale, prilejuind astfel o experienţă filosofici. În fapt. Opoziţia concretă *theologi-philosophi* ne pune la dispoziţie o perspectivă medievală asupra istoriei filosofiei, atrăgând totodată atenţia asupra posibilităţii de a realiza conexiuni între anumite aspecte. De pildă: tema *de erroribus philosophorum*; controversa şi dialogul dintre filosofie şi teologie; „critica teologiei la adresa filosofiei", prin care teologia, aflată în căutarea unei dialectici împotriva adversarului, dă naştere unei „critici filosofice", unei critici a filosofiei „prin ea însăşi"; în fine, posibilitatea teologului, prin chiar această critică, de a „redeveni creator în domeniul filosofic" 3. Independente fiind de ideea

1. *L'Esprit de la philosophie medievale*. Paris, Vrin, ed. a II-a, 1944, pp. 366, 377.

2. /tal, p. 377.

3. *La philosophie au Moyen âge*, Paris, Payot, 1944, pp. 609, 638; *Jean Duns Scot*, *Introduction* a *ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, p. 332, n. 2.

CE ESTE FILOSOFIA MEDIEVALĂ?

unei *philosophia perennis* care ar fi atins în secolul al XIII-lea „în mod esenţial forma sa definitivă" 4, aprecierile lui Gilson referitoare la filosofia secolului al XIV-lea indică o orientare încă valabilă în înţelegerea deopotrivă istorică şi filosofică. Vom descoperi, continuând să mergem pe această cale, autori medievali atenţi la aporiile fundamentale ale filosofiei antice, ascunse sub aparenţa de sistem raţional – medievali care, urmărind, desigur, rigoarea şi coerenţa, sunt la nivel filosofic mai curând căutători decât dogmatici.

Reflecţia pe marginea statutului acestora în vremea Bisericii, timp intermediar, situat între prima venire şi întoarcerea Mântuitorului, ne va ajuta de asemenea să descoperim că, deşi îşi gândeau propria condiţie umană din perspectiva moştenirii filosofice a conceptului de *natură*, era vorba despre o natură deja angajată în istoria mântuirii, susceptibilă aşadar de a comporta stări profund diferite, cum ar fi cea a umanităţii de dinainte sau de după căderea

originară, îndepărtată de Dumnezeu prin păcat şi răscumpărată ulterior prin har, aflată pe calea (*în via*) plină de încercări a vieţii prezente sau ajunsă la fericirea de dincolo (*în patria*). Prin Revelaţie teologul accede nu numai la cunoaşterea Dumnezeului adevărat, dar şi la cunoaşterea de sine, la o dimensiune sau o aptitudine umană care nu va deveni inteligibilă decât în lumina destinului la care toţi oamenii au fost chemaţi. Astfel, poziţiile medievale referitoare la natura umană şi la „filosofia naturală" care propune o cunoaştere a acesteia (*physicus* este uneori sinonim cu *philosophus*) vor depinde de diferitele răspunsuri date problemelor teologice. Un exemplu ar putea fi acesta: dacă teologia potrivit căreia Creatorul a văzut că toate lucrurile erau „foarte bune" (Gen. 1, 31) reclamă într-adevăr admiterea unei bunătăţi funciare a fiinţei originare a omului, înainte de păcat, va trebui atunci să ne întrebăm în ce măsură a reuşit păcatul să ne afecteze ontologic şi care este raportul menţinut de identitatea *naturii* umane între starea prezentă a fiilor lui Adam – *statusiste* – şi cea primordială. Aşadar, în ordinea cunoaşterii de sine, cât este de dens vălul care ascunde, în starea prezentă, ochiului interior al fiilor lui Adam adevărata lor natură? Ce consecinţe vor rezulta de aici pentru statutul teoriilor cunoaşterii – *Erkennânislehre* – pe care filosofia medievală pare să-l ofere? Se poate vorbi, într-o mai mică sau mai mare măsură, de doctrine *filosofice* sau de *teologii* ale cunoaşterii?

Dacă vom privi cu atenţie acţiunea umană şi regulile pe care i le propunem, o altă serie de probleme va lua naştere din raportarea

4. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie medievale*, p. 377.

concretă la o lege naturală în sfera moralei şi a dreptului, idee frecvent întâlnită la medievali – chiar şi la nominaliştii din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, a căror teologie voluntaristă îi incită pe istoricii prea grăbiţi să-şi închipuie *a priori* că autorii respectivi ar fi redus orice lege la pozitivitatea şi arbitrarul unei porunci divine. Fiind vorba despre validarea unor noţiuni moştenite din filosofia precreştină, va trebui să ne întrebăm în ce sens a reuşit să le modifice noua situaţie, permiţându-le totuşi – sau mărindu-le – valabilitatea raţională. Cum

am putea oare să introducem în evoluţia morală, cu privire la care Biblia aduce prin trecerea de la Vechiul la Noul Testament o mărturie irecuzabilă, noţiunea *clasică*, atemporală, a raţionalităţii? Considerăm potrivită în continuare o analiză a poziţiilor medievale referitoare la subiectul abordat de Augustin în a cincizeci şi treia din cele *Optzeci şi trei de probleme*, în care evocă acţiunea pedagogiei divine asupra oamenilor conform diferitelor trepte de maturitate atinse. În ceea ce-i priveşte pe egiptenii prădaţi de evrei, el nu se va mira de faptul că Dumnezeu „a poruncit înşelarea duşmanului care merită să fie înşelat, unor oameni încă şi mai nimeriţi să o facă", utilizând astfel „setea lor de câştig" 5. Prin situarea eticii şi a dreptului natural într-o teologie creştină a istoriei, vom sesiza fără îndoială dificultatea sarcinilor impuse reflecţiei morale şi juridice de către un Dumnezeu care a revelat legea evanghelică, cea mai înaltă din punct de vedere moral, proclamându-Se totodată în întreaga Biblie ca Domn al istoriei. Or, tocmai prin această domnie, El garantează viitorul eshatologic – amănunt de neignorat dacă vrem să-L înţelegem pe Dumnezeul atotputernic (*potenţia Dei absoluta*) din secolul al XIV-lea, căruia îi este supusă o ordine naturală, raţională, niciodată negată.

Nu doar hatura umană se află însă implicată în istoria mântuirii, ci şi întregul univers tematizat de *philosophia naturalis*, care astfel trebuie să fie gândit ca având un început şi un sfârşit – imperativ ce avea să suscite numeroase dispute între *theologi* şi *philosophi*, legate în primul rând de ideea creaţiei. Chiar dacă a fost fundamental transformat prin postularea unei dependenţe imediate, radicale, a fiecăreia dintre părţile sale şi a ordinii care le uneşte faţă de Creator, cosmosul, devenit între timp o *universitas creaturarum*, mai poate încă păstra ceva din aparenţa elină. Cezura existentă între Dumnezeul-Creator şi creaturi va detrona astrele din condiţia lor divină, chiar dacă în esenţa lor rămân superioare corpurilor sublunare, permanent supuse generării şi coruperii. Chipul

5. *Cf.* (*Euvres de saint Augustin*, BA 10, pp. 149 şi 153.

acestei lumi nu mai este dat de o structură necesară, ci de o realitate concretă, esenţialmente contingenţă, aflată în stare de dependenţă faţă de puterea creatoare. Certitudine teologică, ideea unei omnipotente originare care, în funcţie de autor, este demonstrabilă raţional sau nedemonstrabilă justifică de asemenea complexitatea discuţiilor medievale referitoare la finitism, respectiv infinitism: apelul la o „lege numerică" exclusivă a infinitului în act oferă, pe de o parte, posibilitatea de a demonstra un început al lumii împotriva filosofilor care îi afirmă eternitatea; dar, pe de altă parte, puterea infinită a lui Dumnezeu nu ne-ar permite oare să concepem împreună cu Thomas Bradwardine un spaţiu infinit care îl anunţă pe cel newtonian sau să ajungem împreună cu Ioannes din Râpa la ideea unor infinituri creabile? Raţionamentele *de potenţia Dei absoluta* ne trimit aşadar la caracterul contingent al creaţiei, fapt prim al istoriei mântuirii.

În ceea ce priveşte limita eshatologică a acestei istorii, ne putem întreba dacă nu cumva cel mai adesea am neglijat să-i abordăm pe gânditorii medievali din perspectiva pe care aceasta o deschide. Lăsând la o parte, odată cu problemele referitoare la teoria politică şi la relaţiile care se manifestă aici între moştenirea filosofică şi teologia istoriei, viziunile asupra viitorului colectiv mai mult sau mai puţin legate de aşteptarea eshatologică, nu vom reţine în continuare decât dimensiunea cosmică a acestei aşteptări. Reducând problema nemuririi sufletului şi a învierii la un fel de acosmism, istoria filosofiei a ratat înţelegerea reprezentării medievale a lumii de „dincolo". Într-adevăr, ideea de corp este inseparabilă de o imagine a lumii, în acelaşi fel în care ideea de corp înviat nu poate exista independent de imaginea unei lumi viitoare. Astfel corelate, antropologia şi cosmologia invită la o distincţie între ponderea tradiţiei biblice, ponderea tradiţiei filosofice şi felul în care cele două se modelează reciproc. Într-un studiu remarcabil, consacrat problemei *Corpurilor cereşti în universul Sfântului Toma de Aquinob*, părintele Thomas Litt a arătat felul în care, „eliberată" fiind de eternitatea lumii prin credinţa în creaţia temporală, cosmologia aristotelică se deschide, pentru a spune astfel, mesajului

mântuirii, întâlnirea dintre eshatologia biblică şi astronomia antică a avut drept rezultat, conform aceleiaşi lucrări, o „certitudine liniştitoare". La rândul său, Alexandre Koyre a remarcat cu profunzime faptul că *geocentrismul*

6. Th. Litt, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Publications universitaires, Paris, Louvain/Beatrice-Nauwelaerts, 1963, mai ales cap. X.

anticilor nu implica în vreun fel o doctrină antropocentrică: „Solidaritatea celor două concepţii nu se va cristaliza şi afirma decât în cadrul tradiţiei creştine pentru care Pământul este locul de desfăşurare a dramei teo-cosmice (Cădere, întrupare, înviere), singura care reuşeşte să confere un sens creaţiei lumii" 7. Cosmologia geocentrică dobândeşte, în virtutea solidarităţii menţionate anterior, aspectul unei „topografii religioase" care poate explica şocul spiritual provocat de revoluţia astronomică din secolele XVI-XVII. Importanţa acestei crize justifică de fapt necesitatea unei reflecţii pe marginea înserării eshatologiei în cosmos.

Insistând asupra dimensiunii temporale a mântuirii, H.

— Ch. Puech a semnalat „transpuneri" ale perspectivei creştine, prin „contaminarea cu filosofia" greacă, în „sfera atemporalului pur". Ca urmare a prezenţei neoplatonismului în „aristotelismul medieval", *theologi* se aflau în prezenţa unei concepţii, mai mult sau mai puţin explicit formulată, a unei „mântuiri filosofice" întemeiate, aşa cum scria Emile Brehier despre Plotin, în „partea superioară" a sufletului situat, în „ierarhia fiinţelor", într-o „zonă inteligibilă", astfel că tot ceea ce ne-ar mai rămâne de făcut ar fi să „conştientizăm" prin „meditaţie intelectuală" această realitate, de vreme ce „mântuirea noastră nu urmează să se realizeze, ci este deja dată, din veşnicie, în măsura în care aparţine ordinii lucrurilor" 8. Dar atunci nu vom defini mântuirea noastră ca întoarcere la Principiul din care am emanat în chip spiritual? Schema *exitus-reditus* este frecvent utilizată în Evul Mediu pentru a înfăţişa destinul creştinului; de fapt, ea pare să fie inadecvată începând cu Ioan Scotus Eriugena: între creaţie şi Parusie, istoria

mântuirii introduce pe parcurs componente novatoare – *novitas* – pe care evenimentele ulterioare nu le vor anula. Prin evidenţierea dificultăţilor presupuse de sincretismul neoplatonism-ereştinism, analiza multora dintre doctrinele medievale va prilejui în acest context redescoperirea, dincolo de formulările atemporale, a „caracterului istoric al viziunii creştine asupra universului". Revenind la poziţia lui Emile Brehier, iată modul în care îl evaluează pe Duns Scotus: „Creaţia, întruparea (…) lui Hristos, toate acestea sunt, privite dinspre Dumnezeu, acte libere în sensul cel mai deplin al cuvântului" 9. Ioan Duns Scotus a înţeles cât se poate de bine că o „mântuire filosofică", înainte de a fi raţional determinabilă, comportă o consecuţie naturală, în care atingerea scopului rezultă cu necesitate

7. *La révolution astronomique*, Paris, Hermann, 1961, p. 75, n. 8.

8. Notă, în *Enneades*, t. IV, Paris, Les Belles Lettres, 1927, p. 215.

9. *Histoire de la philosophie*, t. I, III, Paris, PUF, 1942, p. 709.

CE ESTE FILOSOFIA MEDIEVALĂ?

din utilizarea mijloacelor; în accepţiunea sa, ordinea hristocentrică a mântuirii presupune, dimpotrivă, libertatea suverană prin care Fiinţa infinită determină într-o manieră contingenţă pentru fiinţările finite condiţiile de accedere la fericirea Sa. Astfel, pentru a cunoaşte modalităţile *acceptării* divine, concept emblematic care aminteşte de ideea biblică de Legământ, va fi necesară o revelaţie. Cel puţin din punctul de vedere al unei critici a oricărei „mântuiri filosofice", se poate vorbi la nivelul teologiei scotiste despre existenţa unei filosofii a religiei. O astfel de critică, valabilă totodată din punct de vedere filosofic, nu se impunea oare ca sarcină primordială pentru acei *theologi* care intenţionau o justificare a propriului domeniu faţă de *philosophi*?

În centrul istoriei mântuirii, al lui *novitas*, aşadar acolo unde se situau gânditorii Evului Mediu, se află întruparea pe care versiunile medievale ale lucrării *De fi de orthodoxa* a Sfântului Ioan Damaschin o prezentau drept *omnium novorum novissimum10*. Dar nu neînţelegerea contingenţei unui eveniment central la scară istorică i-a determinat pe

medievali să-i aplice o reflecţie care instrumentează concepte metafizice şi care ar fi totodată obligată să-i sporească subtilitatea. Căutarea unei înţelegeri a credinţei solicita precizarea unor condiţii conceptuale care să nu transforme unirea dintre natura intelectuală finită şi natura intelectuală infinită într-o imposibilitate ontologică. Sesizăm, de pildă, o astfel de elaborare a raporturilor dintre finit şi infinit în teoretizările privitoare la înţelepciunea sau cunoaşterea lui Hristos, de la Hugo din Saint-Victor şi Sfântul Bonaventura la Adam Woodham şi Ioannes din Râpa – problemă conexă altora în care vom regăsi un raport identic: vederea lui Dumnezeu, unirea cu Dumnezeu constitutivă mântuirii în lumea de dincolo sau aceeaşi unire, realizată însă în clarobscurul haric al vieţii prezente. În dogmatica medievală, moştenită de la marile sinoade ale Bisericii antice, hristologia trimite în ultimă instanţă la învăţătura despre Treime, aceasta prezentându-se drept presupoziţie necesară evenimentului întrupării Fiului veşnic. Mai mult, va trebui ca această presupoziţie să fie ea însăşi cu putinţă, de unde şi speculaţia trinitară a „teologilor logicieni" ai Evului Mediu. Pe de altă parte, se cuvine ca istoria teologiilor să precizeze în ce măsură necesitatea Dumnezeului-Treime este considerată accesibilă doar prin faptul revelator al divinităţii lui Hristos sau dacă, independent de această contingenţă, are a deveni obiect al „demonstraţiei" prin „raţiuni necesare". Pentru a

10. Ed. M. Buytaert, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York, 1955, p. 169.

două orientare, evidentă la Sfântul Anselm şi la Richard din Saint-Victor, tratatul *de De-o trino* pare să ţină de o metafizică ulterioară celei din *de De-o uno*. Istoricul se va confrunta aici cu problema raporturilor dintre teologia naturală, *pars philosophiae*, şi teologia propriu-zisă, *doctrina sacra* întemeiată pe Revelaţie. De altfel, la primul nivel al analizei noastre, am indicat felul în care trebuie situat exerciţiul filosofic, din punct de vedere medieval, în istoria mântuirii.

Problemele legate de predestinare şi precunoaştere vor putea fi

şi ele situate în raport cu istoria mântuirii. Or, dacă o avem în vedere pe prima, nu înseamnă că încercăm deja să distingem în Principiul simplu al dezvoltării sale, aşadar în Actul divin care constituie originea acesteia, însăşi istoria mântuirii? Scopul ei este de a face manifestă *ordo executionis* a unei *ordo intentionis* divine, în care Hristos însuşi, ca prim predestinat şi raţiune a tot ce urmează, îşi are locul Său. Chiar dacă era apreciată drept nedemonstrabilă, credinţa în precunoaşterea divină nu i-a îndemnat pe medievali să examineze doar aporia aristotelică a propoziţiilor referitoare la viitorii contingenţi; în secolul al XIV-lea, la Paris şi Oxford, de la Richard Fitzralph la Ioannes din Râpa, se cercetează cum sunt posibile, pe de o parte, adevărul din perspectiva unui Dumnezeu ale cărui evenimente eterne nu au survenit încă în timp, unde îşi dobândesc realitatea, şi pe de altă parte, înştiinţarea prin revelaţie a fiinţei umane (sau a îngerului, alt spirit finit) cu privire la certitudinea unui viitor care nu devine cu toate acestea necesar. Acest al doilea subiect al discuţiei se numea în epocă *materia de revelatione*. Supraabundenţa dialecticii care se dezvolta în această direcţie nu trebuie să disimuleze „fondul religios" al discuţiei: adevărul Evangheliei, urmare a profeţiilor Vechiului Testament, vestire a unor posibilităţi de viitor izvorâte din libertatea Domnului istoriei şi din cea umană. Forma logică, aspectul filosofic al problemelor nu au reuşit să blocheze raportarea esenţială la o „religie istorică".

O dată precizat locul acestei reflecţii pe marginea implicaţiilor speranţei creştine, putem să considerăm din nou, pentru a conchide, problema de natură filosofico-teologică a cunoaşterii divine. Analiza lui Duns Scotus a redus-o la opoziţia faţă de necesitarismul filosofilor arabi. Astfel, principiul unui univers în care este posibilă manifestarea libertăţii umane va fi reprezentat de *prima contingenţia* înţeleasă ca voinţă a lui Dumnezeu. O analiză ulterioară îl va conduce pe Ioannes din Râpa la admiterea în Dumnezeu a unor *rationes contingentes*, indispensabile în ceea ce priveşte cunoaşterea divină a tuturor creaturilor, funciar contingente. Mai departe, noţiunea acestor *rationes*

va trebui să fie situată în lunga istorie a teoriei ideilor. În cadrul tradiţiei augustiniene, acestea se prezintă sub forma multiplelor raţiuni originare ale lucrurilor, aflate în esenţa simplă a lui Dumnezeu, cu care sunt nu mai puţin identice. Întrebarea cum se poate ca această esenţă, rămânând ceea ce este în mod necesar, să cuprindă totodată şi o cunoaştere a lucrului contingent implică deja introducerea contingenţei la nivelul cunoaşterii arhetipale, spaţiu prin excelenţă al inteligibilului. Studiile cele mai recente cu privire la scolastica secolului al XIV-lea confirmă perenitatea exigenţei creştine a „mântuirii în istorie", voalată de un limbaj metafizic extrem de abstract.

Traducere de Dan Săvinescu

Jan A. Aertsen

Ce este prim în mod fundamental? Începuturile filosofiei transcendentale

I. Primatul transcendentaliilor

Istoria termenului *transcendental* din Evul Mediu până în modernitate a fost tema unui interesant simpozion organizat de editorii de la *Historisches Wörterbuch der Philosophie1*. Subtitlul acestui simpozion, „Zur Geschichte eines Begriffs zwischen Ontologie und Erkennânistheorie", nu reflectă o schemă istoriografică neobişnuită. Teoria clasică, pe care Immanuel Kant o numeşte în *Critica raţiunii pure* „filosofia transcendentală a celor vechi" 2, ar reprezenta o doctrină situată în contradicţie cu teoria critică din timpurile moderne, în care noţiunea de „transcendental" se referă exclusiv la cunoaşterea lucrurilor. Oricum, în ceea ce priveşte Evul Mediu, opoziţia pare să fie unilaterală.

Începuturile filosofiei transcendentale din secolul al XIII-lea sunt legate înainte de toate de un interes epistemologic. Doctrina transcendentaliilor se referă la ceea ce este prim. Dacă necesitatea aflării unei *arene* sau a unui principiu e la fel de veche ca filosofia însăşi, nota distinctivă a demersului medieval rezidă în centrarea sa asupra a ceea ce este prim în ordinea cunoaşterii. În ceea ce poate fi

considerată drept prima abordare explicită a transcendentaliilor, cele unsprezece probleme introductive din *Summa de bono* (1225 – 1228) a lui Filip Cancelarul, termenul *transcendentia* nu este încă utilizat; „fiinţa", „unul", „adevărul" şi „binele" sunt numite *prima* („primele") 3, în sensul în care aceste noţiuni sunt primele concepute de

1.

2.

3.

Simpozionul a avut loc între 15 şi 17 noiembrie 1996.

Kritikderreinen Vernunft, cap. 12, B 113: „... *inder Transzendentalphilosophie der Alten*".

Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, q. 9 (ed. N. Wicki, Berna, 1985, 30):

„*Ens et unum et venim et bonum sunt prima*". O altă expresie pe care o utilizează este *communissima*. *Cf*. *ibid*., prol. (ed. Wicki, 4): „*Communissima autem* intelect. De aceea, în secolul al XIII-lea ele sunt menţionate sub forma de *primae intentiones*, *primae conceptiones*, *primae impressiones* sau *prima intelligibilia4*.

Punctul de vedere conform căruia există noţiuni prime în ordinea cunoaşterii se revendică de la o moştenire arabă, în speţă de la doctrina lui Avicenna referitoare la conceptele primare. În capitolul cinci al primului tratat din *Metafizica* sa, Avicenna argumentează că „«lucrul» (*res*), «fiinţa» (*ens*) şi «necesarul» (*necesse*) sunt imprimate direct în suflet, nefiind obţinute din alte noţiuni mai cunoscute" 5. Dacă doctrina avicenniană s-a bucurat de o mică atenţie din partea erudiţilor moderni6, ea reuşise în schimb să-i captiveze pe medievali. Gânditori precum Toma de Aquino, Henri din Gând sau Duns Scotus au fost evident fascinaţi de teoria lui Avicenna7. Trei motive pot explica interesul acestora.

hec sunt: *ens*, *unum*, *venim*, *bonum*". Pentru doctrina lui Filip, vezi H. Pouillon, „Le premier trăite des proprietes transcendentales. La *Summa de bono* du Chancelier Philippe", în *Revue neoscolastique de philosophie*, 42 (1939), pp. 40 – 77; J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy*

and the Transcendentals. *The case of Thomas Aquinas*, Leiden – New York – Köln, 1996 (STGMA 52), cap. I: „The Beginings of the Doctrine of the Transcendentals", pp. 25 – 40.4. Câteva exemple: *primae intentiones*: Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, q. 9 (ed. Wicki, 30); Henri din Gând, *Summa questionum ordinariarum*, a. 24 q. 7 (ed. Paris, 1520, retipărită St. Bonaventure, New York, 1953, fol. 144 rH); *primae conceptiones*: Toma de Aquino, *Super Boetium* de *Trinitate*, q. 6, a. 4 (ed. Leonina, vol. 50, Roma, 1992, 170); id., *Quodlibet VIII*, q. 2, a. 2 (ed. Leonina, vol. 25, 1, Roma, 1996, 59); *primae impressiones*: Alexander din Hales, *Summa theologica* I, n. 72 (ed. Quaracchi, 113); *primum intelligibile*: Alexander din Hales, *ibid*. Toma de Aquino, *Summa theologiae* I, 5, 2.

5. Avicenna latinus, *Liber de philosophie prima sive scientia divina* I, c. 5 (ed. S. van Riet, Louvain/Leiden, 1977, pp. 31 – 32): „*Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur în anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se*". *Cf*. Algazel, „Logica" 1 (ed. C.H. Lohr, *Traditio* 21 (1965), p. 240): „*Quod autem imaginatur statim sine inquisitione est sicut ens et res et similia*".

6. Din câte ştim, nu există decât două studii despre doctrina lui Avicenna: M.E. Marmura, „Avicenna on primary concepts in the Metaphysies of his al-Shifa", în R.M. Savroy şi D.A. Agius (ed.), *Logos Islamikos. Studia Islamică in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, Toronto, 1984, pp. 219 – 239; J. Jolivet, „Auxorigines de l'ontologie d'Ibn Şina", în J. Jolivet şi R. Rashed (ed.), *Études sur Avicenne*, Paris, 1984, pp. 11 – 28.

7. *Cf*. E. Gilson, „Avicenne en Occident au Moyen âge", în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge* „(1969), pp. 89 – 121; R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverstănânisses*, Berlin – New York, 1986, pp. 95 – 121.

(I) Doctrina noţiunilor prime pare să fie un complement logic al noţiunii aristotelice de *scientia*, care devine cadrul conceptual comun al lumii scolastice o dată ce a doua receptare a lui Aristotel (începând

cu jumătatea secolului al XII-lea) face *Analitica Secundă* cunoscută Occidentului latin. *Scientia* este un *habitus* produs prin demonstraţie. Aşadar, ceea ce poate fi cunoscut în mod ştiinţific sunt concluziile demonstraţiilor. Nu se poate vorbi despre o ştiinţă a primelor principii, întrucât aceasta ar implica, prin căutarea temeiului, regresul la infinit. Un principiu ştiinţific trebuie să fie o propoziţie *per se notum*.

Originalitatea lui Avicenna rezidă în a fi extras din structura finită a ştiinţei (*scientia*) o consecinţă extinsă. Argumentul său în favoarea noţiunilor primare se sprijină pe analogia dintre ordinea „asentimentului" (*tasdiq*; *credulitas* în traducerea latină) şi aceea a „conceptului" (*tasawwur*; *imaginaţio* în traducerea latină) 9. El susţine imposibilitatea unui regres la infinit în ambele cazuri. După cum în sfera asentimentului există principii prime, cunoscute prin ele însele, tot astfel în sfera cunoaşterii prin concepte vom putea afla principii prime care sunt gândite *per* se nesolicitând prin urmare apelul la un concept anterior10.

Impactul acestei idei poate fi sesizat în expunerea lui Toma asupra transcendentaliilor din *De veritate* 1.1, cea mai extinsă şi sistematică din secolul al XIII-lea. De vreme ce Toma o pregăteşte asumând analogia avicenniană dintre ordinea demonstraţiei şi ordinea definiţiei, se poate spune că textul dezvăluie o abordare cognitivă a transcendentaliilor:

În acelaşi fel în care trebuie să fie făcută o reducţie la principiile cunoscute de intelect *per se* în cazul chestiunilor care privesc demonstraţia, tot aşa se va întâmpla şi cu cercetarea a ceea ce este. Altfel vom ajunge la un regres infinit în ambele situaţii, având drept rezultat distrugerea ştiinţei şi a cunoaşterii lucrurilor".

8. Aristotel, *Anal*. *Sec*. I, 3 – 4. *Cf*. Toma de Aquino, *Summa theologiae* II-II, 25, 4: „*De principiis non habetur scientia*, *sed aliquid maius*, *scilicet intellectus*".

9. Pentru această terminologie, *cf*. H.A. Wolfson, „The terms *tasawwur* and *tasdiq* în Arabic philosophy and their Greek, Latin and Hebrew equivalents", în id., *Studies in the History of Philosophy and*

Religion I, Cambridge, Mass., 1973, pp. 478 – 492.

10. Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima* I, c. 5 (ed. Van Riet, 32): „*Sicut credulitas quae habet prima principia*, *ex quibus* lipsa *provenit per* se *et est alia ab eis*, *sedpropter ea* (…). *Similiter în imaginationibus sunt multă quae sunt principia imaginandi*, quae *imaginantur per se*".

11. Toma de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 1 (ed. Leonina, vol. 22, 1, Roma, 1975, 4): „*Sicut în demonstrabilibus oportet fieri reductionem în aliqua*

(în Nu numai receptarea filosofiei lui Aristotel trebuie însă avută în vedere, ci şi tradiţia boethiană.

Tratatul lui Boethius *De hebdomadibus* a fost pe bună dreptate numit „manualul filosofic al Evului Mediu" 12. Pentru doctrina primelor concepte nu este relevant atât subiectul acestui tratat – relaţia dintre fiinţă şi bine în lucruri –, cât metoda sa. Boethius procedează „aşa cum se obişnuieşte în matematică", stabilind nouă axiome, pe baza cărora urmează să rezolve problema. Prima axiomă oferă o descriere generală a statutului cognitiv al acestora: „un concept comun al minţii (*communis conceptio animi*) este un enunţ care, o dată auzit, este acceptat de oricine" 13. În comentariile la *De hebdomadibus* din secolul al XII-lea, conceptul comun al sufletului de sorginte boethiană este identificat cu principiul aristotelic „*perse notum*" *w*. Această asimilare a făcut posibilă o etapă ulterioară, pe care o putem observa în comentariul lui Toma la *De hebdomadibus*, unde argumentează că sunt universal evidente prin sine acele propoziţii care utilizează termeni înţeleşi de toţi oamenii. Ceea ce este conceput de intelect reprezintă totodată şi lucrul cel mai general (*maxime communia*). *Fiinţa*, *unul* şi *binele* sunt astfel de termeni15. Toma reduce „conceptul comun al sufletului" la primele concepte ale intelectului, aşadar la transcendentalii, care sunt prime în calitate de *communissima*, această idee regăsindu-se într-o altă descriere pe care Avicenna o face noţiunilor primare: „Ceea ce este cel mai adecvat spre *principia per se intellectul nota ita investigando quid est unumquodque*,

alias utrobique in infinitum iretur, et sicperiret omnino scientia et cognitio rerum”. Pentru o analiză mai detaliată a acestui text, *cf*. J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals* (nota 3), pp. 73 – 84.

12. *Cf*. G. Schrimpf, *Die Axiomenschrift des Boethius* Pe hebdomadibus) *als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden, 1966.

13. Boethius, *De hebdomadibus* (ed. E.K. Rând şi H.F. Stewart, Cambridge, Mass., 1918, pp. 38 – 40): „*Ut igitur în mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam. Communis animi conceptio est enunţiatio quam quisque probat auditam*” (trad. rom. de B. Tătaru-Cazaban, în Boethius, *Tratate teologice*, Iaşi, Polirom, 2003, p. 65).

14. *Cf*. L.F. Tuninetti, „*Per se notum*”. *Die logische Beschaffenheit des Selbstrer-stăndlichen im Denken des Thomas von Aquin*, Leiden – New York – Köln.

1996, p. 19.

15. Toma de Aquino, *Expositio libri De ebdomadibus*, lect. 2 (ed. Leonina, vol. 50, Roma 1992, 270): „*Iile propositiones sunt maxime note que utuntur terminis quos omnes intelligunt*; *ea autem que in intellectum omnium cadunt sunt maxime communia*, *que sunt ens*, *unum et bonum*”.

a fi conceput prin sine însuşi reprezintă şi ceea ce este comun (*communia*) tuturor lucrurilor, asemenea «lucrului», «fiinţei» şi «binelui» „16.

(III) Interesul pentru ideea de noţiuni prime este legat în secolul al XIII-lea şi de o nouă evoluţie doctrinară: teologia creştină devine o *scientia* distinctă de filosofie17, aşa cum o demonstrează şi comentariul Aquinatului la tratatul de *Trinitate* al lui Boethius. În discuţia sa asupra diviziunii ternare a filosofiei teoretice în fizică, matematică şi teologie, Toma va distinge două moduri ale celei din urmă: teologia filosofică, numită şi „metafizică”, şi „teologia Sfintei

Scripturi" sau teologia creştină, care este o *scientia* propriu-zisă18. Distincţia tomistă se doreşte astfel o critică la adresa presupoziţiei lui Boethius conform căreia teologia filosofică urmează modul de cercetare adecvat doctrinei trinitare.

Transformarea teologiei creştine într-o *scientia* comportă implicaţii filosofice. Prin pretenţia sa de a fi o ştiinţă demonstrativă, teologia are în vedere principiile raţiunii umane şi trebuie la rândul ei să se ocupe cu filosofia. De aceea *theologi* formulează problemele din punctul de vedere al raţiunii umane şi al limitelor cunoaşterii ştiinţifice. Această reflecţie pe marginea a ceea ce este cognoscibil are în vedere principiul cunoaşterii omeneşti 19 (un exemplu poate fi găsit tot în comentariul lui Toma la de *Trinitate*).

Cât priveşte afirmaţia lui Boethius: „În cadrul ştiinţei divine ar trebui să avem o înţelegere a formei divine înseşi", Toma ridică următoarea problemă (6.4): „Oare intelectul nostru ar putea cuprinde forma divină cu ajutorul unei ştiinţe teoretice (*scientia speculativa*)!". El

16. Avicenna latinus, *Liber de philosophiaprima* I, q. 5, a. 4 (ed. Van Riet, 33): „*Quaeautem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa, sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum, et cetera*".

17. Referitor la această evoluţie, *cf*. U. Kopf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tiibingen, 1974.

18. Toma de Aquino, *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 4 (ed. Leonina, vol. 50, 154): „*Una (theologia) în qua considerantur res diuine non tamquam subiectum scientie, sed tamquam principia subiecţi, et talis est theologia quam philosophi prosequntur, que alio nomine metaphisica dicitur; alia uero que ipsas res diuinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientie, et hec est theologia que în sacra Scriptura traditur*".

19. *Cf*. W. Kluxen, „Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien", în J. Speck (ed.), *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, Göttingen, 1972, pp. 188

– 189; L. Honnefelder, „Die Wissenschaftlichkeit der Théologie als Problem der Philosophie", în W. Oelmiiller (ed.), *Philosophie der Wissenschaft*, Paderborn, 1988, pp. 127 – 137.

CE

ESTE FILOSOFIA MEDIEVALĂ?

argumentează, în răspunsul dat, că noi pornim întotdeauna în ceea ce priveşte ştiinţele teoretice de la ceva cunoscut anterior, atât pentru demonstrarea propoziţiilor, cât şi pentru aflarea definiţiilor. Dar în acest caz este imposibil să continuăm la infinit: de vreme ce infinitul ca atare nu poate fi parcurs, înseamnă că orice ştiinţă va trebui să dispară. Orice investigaţie la nivelul ştiinţelor teoretice va solicita prin urmare reducţia la câteva principii prime (*prima*). Acestea sunt principiile nedemonstrabile ale demonstraţiei şi primele concepte ale intelectului, precum „fiinţa" şi „unul" 20.

În acest argument, Sfântul Toma prezintă idei echivalente celor conturate în expunerea sa asupra transcendentaliilor din de *Veritate* 1.1: necesitatea cunoaşterii preexistente, imposibilitatea unui regres la infinit, reducţia la ceva prim sau analogia avicenniană dintre ordinea demonstraţiei şi cea a definiţiei. În textul de faţă, se formulează concluzia argumentului anterior cu privire la scopul cunoaşterii filosofice: „Din aceasta urmează cu certitudine că singurele lucruri pe care le putem cunoaşte în ştiinţele teoretice (…) sunt cele aflate în ordinea principiilor cunoscute în mod natural" 21.

Elaborarea tomistă a acestei concluzii nu ne va reţine pentru moment atenţia. După cum lasă şi textul să se înţeleagă cu uşurinţă, ceea ce contează este faptul că o preocupare teologică motivează interesul său pentru primele concepte ale intelectului, în măsura în care aceste noţiuni transcendentale se dovedesc simultan constitutive orizontului cunoaşterii umane.

20. Toma de Aquino, *Super Boetium* de *Trinitate*, q. 6, a. 4 (ed. Leonina, vol. 50, 170): „*În scientiis speculatiuis semper ex aliquo noto prins proceditur*, *tam în demonstrationibus propositionum*, *quam etiam în inuentionibus diffinitionum*: *sicut eram ex propositionibus precognitis*

aliquis deuenit în cognitionem conclusionis, ita ex conceptione generis et differenţie et causarum rei aliquis deuenit în cognitionem speciei. Hic autem non est possibile in infinitum procedere, quia şic omnis scientia periret, et quantum ad demonstrationis, et quantum ad diffinitiones, cum infinita non sit pertransire; unde omnis consideraţio scientiarum speculatiuarum reducitur în aliqua prima, que quidem homo non habet necesse Addiscere aut inuenire, ne oporteat in infinitum procedere, set corum notiţiam naturaliter habet. Et huiusmodi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia, ut, omne totum est maius sua parte et similia, in que omnes demonstrationes scientiarum reducuntur, et etiam prime conceptiones intellectus, ut entis, et unius, et huiusmodi, in que oportet reducere omnes diffinitiones scientiarum predictarum".

21. *Ibid.*: „*Ex quo patet quod nihil potest sciri în scientiis specultiuis* (…) *nisi ea tantummodo, ad que predicta naturaliter cognita se extendunt*".

Pentru a conchide: doctrina transcendentaliilor ca „principii prime", inspirată de Avicenna, trebuie înţeleasă în corelaţie cu ideea aristotelică de *scientia*, cu metoda axiomatică boethiană a „conceptelor comune ale sufletului" şi nu în cele din urmă cu interesul teologilor privitor la limitele raţiunii umane.

II. Metoda reducţiei şi transcendentalii Ie

Avicenna susţine că „lucrul", „fiinţa" şi „necesarul" sunt primele concepte ale intelectului, menţionând în acelaşi context şi triada „lucru", „fiinţă", „unu". De ce sunt „prime" noţiunile de mai sus? Autorii din secolul al XIII-lea manifestă o conştiinţă metodologică aparte în această problemă. Ei încearcă să justifice metodologic prin *resolutio* (traducerea grecescului *analysis*) sau *reductio* o serie de noţiuni primare. Conform lui Filip Cancelarul, „fiinţa", „unul", „adevărul" şi „binele" sunt numite concepte prime „pentru că nu există nimic anterior la care să poată fi reduse (*fiat resolutio*)" *22*.

Metoda reducţiei este o analiză reflexivă a cunoaşterii noastre conceptuale sau o reducţie la un prim concept care există implicit în orice aprehensiune. Aceasta nu înseamnă că doctrina primelor

concepte presupune în mod necesar o justificare axiomatică. Prin metoda reducţiei, ceea ce a fost cunoscut mai întâi devine astfel explicit. Ceea ce este ultim în ordinea analizei se dovedeşte a fi prim în sensul în care constituie condiţia de posibilitate a cunoaşterii intelectuale. Sau în termenii lui Henri din Gând: „Nimic nu este cunoscut sau înţeles dacă nu ar fi* înţeles şi cunoscut mai întâi din perspectiva «fiinţei», «unului» şi a celorlalte concepte prime" 23. Metoda reducţiei ar putea fi numită „transcendentală" în accepţiune kantiană, de vreme ce Kant consideră că, „în ştiinţa transcendentală, important nu este să se meargă înainte, ci doar înapoi" 24. Doctrina transcendentaliilor nu reprezintă atât o lărgire a câmpului cunoaşterii umane, cât mai curând o întoarcere spre ceea ce este presupus de orice cunoaştere.

22. Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, q. 9 (ed. Wicki, 30).

23. Henri din Gând, *Summa quaestionum ordinariarum*, a. 24, q. 7 (ed. Paris, 1520, fol. 144 rH).

24. I. Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, 5075 (Akademie-Ausgabe, vol. XVIII, Berlin, 1928, p. 80): „*In der transzendentalen Wissenschaft ist nicht mehr darum zu thun*, *vorwärts*, *sondern zuriick zu gehen*".

Din câte ştim, nu există până acum un studiu eXiiaustiv consacrat metodei medievale a reducţiei25. Ne vom concentra aici asupra utilizării exemplare a acesteia la Albert cel Mare, a cărui importanţă pentru filosofia medievală este în genere neglijată. O notă distinctivă a operei lui Albert o reprezintă disponibilitatea sa pentru diferitele tradiţii de gândire, întrucât el comentează în întregime nu numai scrierile aristotelice, ci şi *corpus dionysiacum*. Unul dintre cele mai însemnate aspecte ale comentariului său la scrierea *De divinis nominibus* a lui Dionisie Areopagitul constă în cercetarea, în câteva rânduri, a ordinii dionisiene şi neoplatonice a numelor divine, în care „binele" este anterior „fiinţei" din punctul de vedere al ordinii transcendentaliilor, unde „fiinţa" este prima determinaţie26.

Albert încearcă să înţeleagă această divergenţă prin distingerea

a doua accepţiuni ale reducţiei. Prima indică reducţia a ceea ce este cauzat la propria cauză. Reducţia la cauza primă coincide în fapt cu acel *modus resolutorius* pe care Dionisie l-a utilizat în lucrarea sa despre numele divine27. De vreme ce bunătatea reprezintă sursa nemijlocită a comunicării fiinţei, „binele" va fi primul nume din perspectiva cauzalităţii. El semnifică de asemenea scopul, iar acesta din urmă este cauza tuturor cauzelor28. Cealaltă accepţiune marchează reducţia a ceva la cel mai universal predicat al său, care îl constituie esenţial şi intrinsec.

25. *Cf*. L. Oeing-Hanhoff, „Die Méthoden der Metaphysik im Mittelalter", în P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter*. *Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Berlin, 1963, pp. 71 – 91 (*Miscellanea Mediaevalial*); J.A. Aertsen, „Method and Metaphysies. The *via resdlutionis* în Thomas Aquinas", în *The New Scholasticism* 63 (1989), pp. 405 – 418; M. Tavuzzi, „Aquinas onResolution in Metaphysies", în *The Thomist* 55 (1991), pp. 199 – 227; E.C. Sweeney, „Three Notions of Analysis *tresolutio*) and the Structure of Reasoning în Aquinas", în *The Thomist* 58 (1994), pp. 197 – 243.

26. Albert cel Mare, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 3, n. 2 (*Opera Omnia*, vol. XXVII, 1, ed. P. Simon, Munster, 1972, pp. 101 – 102); c. 4, n. 2 (ed. Simon, 113); c. 5, n. 2 (ed. Simon, 303). *Cf*. J.A. Aertsen, „Albert der Grosse und die Lehre von den Transzendentalien. Ein Beispiel der Vermittlung von Tradition und Inovation", în W. Senner (ed.), *Omnia disce*. *Kunst und Geschichte als Erinnerung und Herausforderung* (*Festschrift W.P. Eckert*).

Köln, 1996, pp. 159 – 168.

27. Albert cel Mare, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 1, n. 4 (ed. Simon, 2): „*Modus agenţii în omnibus suiş libris est resolutorius*"; (ed. Simon, 3): „*Hic est resolutorius* (...) *secundum quod fit resolutio în causam*, *prout est univoce producens causatum*".

28. *Ibid*., c. 5, n. 2 (ed. Simon, 303 – 304); c. 13, n. 28 – 29 (ed. Simon, 448 – 449).

Analiza în profunzime a unui lucru, al cărei capăt este „fiinţa",

subîntinde în consecinţă doctrina transcendentaliilor29.

Oricum, Albert îşi asumă diferenţa dintre tradiţia neoplatonico-dionisiană şi teoria transcendentaliilor, încercând totodată să realizeze o sinteză între cele două perspective. Posibilitatea unei astfel de conexiuni se află în afirmaţiile din *De divinis nominibus* în care Areopagitul postulează extensiunea universală a binelui: „Nu există nicio fiinţare care să nu participe la bine şi frumos" 30. Bonaventura, de pildă, interpretează această afirmaţie ca pe o expresie a convertibilităţii fiinţei cu binele31. Atât reducţia dionisiană, cât şi cea transcendentală comportă astfel o similitudine, în măsura în care ambele sunt orientate spre ceea ce este comun, fie prin cauzalitate (prima reducţie), fie prin predicaţie (ultima reducţie).

În secolul al XIII-lea se susţinea în mod curent ideea că „fiinţa", „unul", „adevărul" şi „binele" aparţin domeniului transcendentaliilor, ultimele două nefiind incluse de Avicenna printre „noţiunile prime". Caracterul inovator al doctrinei medievale latine constă, prin urmare, în determinaţiile numite *verum* şi *bonum.* În comentariul la *Sentinţe*, Albert cel Mare dă dovadă de conştientizarea acestui fapt, pe care îl va justifica prin referirea la cele două accepţiuni ale lui *resolutio*.

„În opinia Filosofului, *fiinţa* şi *unul* precedă totul", afirmaţie care trimite la expunerea lui Aristotel asupra convertibilităţii binelui şi unului din cartea a IV-a a *Metafizicii* (1003 b 22 – 25), principala sursă istorică pentru teoria medievală a transcendentaliilor. Albert accentuează în continuare limitele poziţiei aristotelice, susţinând că „Filosoful nu admite convertibilitatea determinaţiilor fundamentale reprezentate de *adevăr* şi *bine* cu fiinţa". Dacă Aristotel nu ajunge la concluzia transcendentalităţii

29. *Ibid*., c. 5, n. 20 ad 5 (ed. Simon, 314): „(…) *pro ipsoente*, *în quo stat resolutio intellectus*. *Quamvis eram resolutio compositi în simplex stet în partes componentes*, *tamen resolutio în magis universale stat în e o quod praedicatur*. *Illud autem quod praedicatur*, *est forma totius hoc modo signifwata* (…) *et ideo resolutio non stat în essentia*, *sed înente*, *et hoc ens est primum*". *Cf*. Albert cel Mare, *De causis et processu*

universitatis a prima causa II, tract. 1, c. 17 (*Opera omnia* XVII, 2, ed. W. Fauser, Munster, 1993, 81): „*Propter quod resolutio entium non devenit usque ad primum principium*, *quando în essentialia flat resolutio*".

30. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, c. 4, 7 (în traducerea latină a lui Ioan Sarracenus): „*Non est aliquid existe*ntium *quod non participat pulchro et bono*".

31. Bonaventura*, în I Sententiarum*, dist. 1, a. 1, q. 2, f. 2 (*Opera omnia* I, ed. Quaracchi, 32 a): „*Ens et bonum convertuntur*, *sicut Dionysius vuit*".

adevărului şi a binelui, aceasta se întâmpla pentru că „Filosoful nu consideră fiinţa din perspectiva purcederii sale dintr-o Fiinţă primă, deopotrivă înţeleaptă şi bună". El are în vedere fiinţa „în măsura în care intelectul o stabileşte ca termen al său, reducând (*resolvens*) ceea ce este posterior la anterior şi ceea ce este compus la simplu" 32.

Albert îi situează pe *sandi* într-o opoziţie radicală faţă *de philosophus*, şi nu pare neverosimil să se fi referit în acest context chiar la Dionisie Areopagitul. „Sfinţii" au privit fiinţa din perspectiva originii sale în Fiinţa primă, adevărată şi bună, recunoscând astfel că fiinţa, prin raportare la Cauza divină, este „adevărată" şi „bună". Albert va subscrie la rândul său punctului de vedere al *sfinţilor* privitor la primele determinaţii (*prima*) *2 3*. Opoziţia albertiană dintre *philosophus* şi *sancti* dezvăluie conştientizarea diferitelor tradiţii de gândire care au influenţat formarea doctrinei transcendentaliilor: pe de o parte reducţia aristotelico-avicenniană la predicatul cel mai universal, pe de altă parte reducţia neoplatonico-ereştină la Cauza primă. Dar de vreme ce Albert priveşte cele două reducţii ca fiind complementare, se poate spune că teoria „primelor principii" comportă în viziunea sa un caracter ambivalent: transcendentaliile sunt atât primele concepte ale intelectului, cât şi determinaţiile ontologice ale lucrurilor întemeiate de Cauza primă.

III. Fundamentele cunoaşterii teoretice şi ale celei practice

Argumentul lui Avicenna în favoarea necesităţii noţiunilor

primare se sprijină pe analogia dintre ordinea „asentimentului" sau a demonstraţiei şi cea a „conceptului". În acelaşi fel în care propoziţiile vor fi reduse la evidenţa primelor principii, tot astfel trebuie să se întâmple şi în cazul

32. Albert cel Mare, *în I Sententiarum*, d. 46, a. 14 (*Opera omnia* 26, ed. Borgnet, 450): „*Dicendum, quod secundum Philosophum, ante omnia sunt ens et unum. Philosophus eram non pornit, quod verum et bonum sunt dispositiones generaliter concomitentes ens* (...). *Quia Philosophus non considerat ens secundum quod fluit abente primo et uno et sapiente et bono, sed ipse considerat ens secundum quod stat în ipso intellectus resolvens posterius în prins et compositum în simplex* (...)". 33. *Ibid.*: „*Et ideo şic generaliter considerându ista, ut consideraverunt Sancti, dicemus* (...) *Hoc autem ideo dico, quia ista a Sanctis prima ponuntur et în quolibet*".

conceptelor intelectului. Oricum, autorii din secolul al XIII-lea admit că există nu numai un raport analogic între cele două ordini, ci şi o relaţie de fundamentare. Cel mai proeminent susţinător al acestui punct de vedere este Toma de Aquino, care în de *Veritate* 1.1 asumă argumentul avicennian, depăşindu-l însă în scrierile sale de mai târziu.

Convingerea că înţelegerea noastră referitoare la propoziţiile evidente prin ele însele ţine de cunoaşterea termenilor din care sunt formate reprezintă punctul central al consideraţiilor lui Toma. În comentariul său la *De hebdomadibus*, cum am văzut deja, el reduce în acest mod „conceptele comune ale sufletului" la termenii cei mai generali (*maxime communia*), transcendentaliile „fiinţă", „unu" şi „bine". Toma are ideea de a organiza axiomele în funcţie de aceste trei noţiuni, fiind astfel în măsură să le confere o ordine ce se va păstra implicit în întregul tratat *De hebdomadibus34*. Prin urmare, se pare că Aquinatul identifică transcendentaliile cu structura intimă a metodei axiomatice boethiene. O idee similară este subiacentă reflecţiilor sale pe marginea fundamentelor cunoaşterii teoretice şi ale celei practice în genere.

În cartea a IV-a a *Metafizicii*, Aristotel cercetează primele şi

totodată cele mai sigure principii ale demonstraţiei. Una dintre condiţiile pe care un atare principiu trebuie să le îndeplinească este aceea de a nu presupune nimic – Aristotel utilizează termenul *anhypotheton*, folosit de Platon pentru desemnarea ideii de Bine35. Această condiţie va fi integral realizată de principiul noncontradicţiei: „este imposibil ca în acelaşi timp şi sub acelaşi raport un lucru să fie şi să nu fie" 36. Toma numeşte principiul de mai sus „axioma tuturor axiomelor" şi observă că cei care se ocupă cu producerea demonstraţiilor reduc toate argumentele la acesta, înţeles ca ultim principiu în ordinea reducţiei (*resolvendo*) *31*.

34. Toma de Aquino, *Expositio libri De ebdomadibus* (ed. Leonina, vol. 50, 270): „*Et ideo primo pornit Boetius quasdam conceptiones pertinentes ad ens*, *secundo quasdam pertinentes ad unum ex quo sumitur ratio simplicis et compositi* (…); *tercio pornit quasdam conceptiones pertinentes ad bonum*".

35. Aristotel, *Metafizica*, IV, 3, 1005 b 14. *Cf*. Platon, *Republica*, VI, 511 B.

36. Aristotel, *Metafizica*, IV, 3, 1005 b 19 – 20. *Cf*. K.H. Volkmann-Schluck, „Der Satz vom Widerspruch als Anfang der Philosophie", în *Durchblicke* (Festschrift M. Heidegger), Pfullingen, 1959, 134 – 150.

37. Toma de Aquino*, în IV Met*., lect. 6, 603 – 604 (ed. M.-R. Cathala şi R.M. Spiazzi, Torino, 1950): „*Etpropter hoc omnes demonstrationes reducunt suas propositiones în hanc propositionem*, *sicut în ultimam opinionem omnibus communem*: *lipsa eram est naturaliter principium et dignitas omnium digni-tatum* (…) *inquantum în hanc reducunt demonstrantes omnia sicut în ultimum resolvendo*".

Oricum, prin fundamentarea filosofică a *anhypotheton-ului* aristotelic, Toma depăşeşte în comentariul său *littera* textului. Argumentul propus de el va pleca de la teza aristotelică a celor două operaţii intelective. Prima e operaţia prin care intelectul cunoaşte „ce este ceva", în vreme ce a doua marchează felul în care acesta „compune şi divide", putând formula în consecinţă judecăţi afirmative sau

negative. În cadrul ambelor operaţii va exista ceva prim. La nivelul celei dintâi intelectul concepe în mod prim „fiinţa” – ceea ce înseamnă, potrivit lui Toma, condiţia de posibilitate a oricărei cunoaşteri conceptuale. Principiul noncontradicţiei depinde de comprehensiunea fiinţei (precum şi de distincţia acesteia în raport cu nefiinţa), constituind prin urmare primul principiu al celei de-a doua operaţii a intelectului38. De altfel, în comentariul său, Aquinatul va întemeia *anhypotheton*-ul aristotelic pe „fiinţa” înţeleasă ca noţiune primă. El realizează ceea ce am putea numi o fundamentare „transcendentală” a primului principiu al demonstraţiei ca început al ştiinţei teoretice. Toma va utiliza aceeaşi metodă cu privire la edificarea ştiinţei practice prezentate în cadrul expunerii clasice asupra legii naturale din *Summa theologiae* (I-II, 94.2). În acest text, Aquinatul elaborează o structură a ştiinţei practice analoagă celei specifice ştiinţei teoretice. Analogia dintre raţiunea practică şi cea teoretică, element original al eticii sale, rezidă în faptul că „preceptele legii naturale sunt pentru raţiunea practică ceea ce primele principii ale demonstraţiei sunt pentru raţiunea teoretică, întrucât ambele reprezintă principii evidente prin ele însele (*principia per se nota*)” *9.

Dar, de vreme ce există o relaţie de fundamentare între primul concept al intelectului, „fiinţa”, şi primul principiu al ştiinţei teoretice, Toma a putut stabili, în virtutea analogiei structurale dintre ştiinţa teoretică şi cea practică, şi o relaţie de fundamentare între primul

38. *Ibid*., lect. 6, 605 (ed. Cathala/Spiazzi): 4 d *huius autem evidenţiam sciendum est*, *quod*, *cum duplex sit operaţio intellectus*: *una*, *qua cognoscit quod quid est* (…); *alia*, *qua componit et dividit*: *în utroque est aliquod primum*: *în prima quidem operatione est aliquod primum*, *quod cădit în conceptione intellectus*, *scilicet hoc quod dico ens*; *nec aliquid hac operatione potest mente concipi*, *nisi intelligatur ens*. *Et quia hoc principium*, *impossibile est esse et non esse simul*, *dependent ex intellectu entis* (…), *ideo hoc etiam principium est naturaliter primum în secunda operatione intellectus*, *scilicet componentis et dividentis*”.

39. Id., *Summa theologiae* I-II, q. 94, a. 2: „*Praecepta legis*

naturae hoc modo se habent ad rationem practicam sicut principia prima indemonstrabilia ad rationem speculativam: *utraque eram sunt quaedam principia per se nota*".

concept al raţiunii practice şi primul principiu al ştiinţei practice. Obiectul prim al aprehensiunii raţiunii practice, argumentează Sfântul Toma, este noţiunea de „bine", pentru că raţiunea practică este orientată spre „acţiune", iar orice agent acţionează în vederea unui scop ce are natura binelui. Înţelesul (*ratio*) comun al binelui este „ceea ce toţi îşi doresc". De acum înainte primul principiu al raţiunii practice, aşadar primul principiu al legii naturale, va fi: „Binele trebuie urmat şi înfăptuit, iar răul evitat" 40.

Pe scurt: transcendentaliile înfăţişează ceea ce este fundamental în măsura în care constituie atât temeiurile ştiinţei teoretice, cât şi cele ale ştiinţei practice. Primul principiu al raţiunii teoretice, *anhypotheton-ul* gândirii, este întemeiat pe fiinţă, iar primul principiu al raţiunii practice pe noţiunea de bine.

IV. Transcendentaliile şi filosofia primă

Orice ştiinţă poate fi numită „filosofie", afirmă Roger Bacon în *Quaestiones* consacrate *Metafizicii*, deşi propriu-zis doar metafizica merită acest nume41. Observaţie corectă, admiţând că în cadrul filosofiei prime deciziile esenţiale sunt luate în funcţie de ceea ce este prim în mod fundamental. Trebuie să ne întrebăm acum asupra relaţiei dintre metafizică şi doctrina transcendentaliilor.

Prin „Ghidul" pentru studiul artelor, scris de un magistru anonim al Facultăţii din Paris aproximativ între 1230 şi 1240, pătrundem deja în cercetarea problemelor de ordin metafizic. Conform acestuia, metafizica tratează „despre lucrurile care transcend natura în cel mai înalt grad (*de maxime transcendentibus naturam*), aşadar despre divin" 42. Termenul *transcendentia* semnifică aici „transcendent", în sensul de fiinţă situată

40. *Ibid*.: „*Sicut autem ens estorimum quod cădit în apprehensione simpliciter*, *ita bonum estorimum quod cădit în apprehensionepracticae rationis*, *quae ordinatur ad opus*: *omne* eram

agens agit propter finem, *qui habet rationem boni*. *Et ideo primum principium în ratione practica est quodfundatur supra rationem boni*, *quae est*, «*Bonum est quod omnia appetunt*». *Hoc est ergo primum praeceptum legis*, *quod* «*bonum est faciendum et prosequendum*, *et malum vitandum*»".

41. Roger Bacon, *Questiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis (Opera hactenus inedita* 11, ed. R. Steele, Oxford, 1932, 112): „*Nomine communi quelibet scientia potest dici philosophia*, *set nomine proprie* (*proprio*) *vei appropriato ista sola*, *scilicet Metaphysica*, *philosophia nuncupatur*".

42. C. Lafleur, *Le „Guide" de V étudiant d'un maître anonyme de lafaculte des arts de Paris au XIII siècle*, Québec, 1992, 33.

dincolo de lumea fizică sau materială. „Ghidul" exprimă viziunea teologică asupra metafizicii, care a predominat în Antichitatea târzie printre comentatorii greci ai lui Aristotel, fiind ulterior transmisă Evului Mediu prin Boethius. Filosofia primă poate fi astfel definită ca ştiinţă a transcendentului sau a fiinţei divine.

Termenul *transcendentia* dobândeşte în secolul al XIII-lea o nouă semnificaţie filosofică. Lipsind nu numai din scrierile lui Filip Cancelarul, dar şi din cele ale lui Alexander din Hales sau Henri din Gând43, originea sa rămâne în continuare nesigură. Expresiile cele mai curente sunt *prima* şi *communissima*. Datorită caracterului lor comun, acestea depăşesc modurile particulare ale fiinţei pe care Aristotel le numise categorii, de unde şi definirea lor ca *transcendentia*. Primele principii transcend categoriile, dar nu întrucât semnifică o realitate dincolo de acestea, ci în măsura în care traversează (*circumeunt*) ansamblul categoria144, în secolul al XIII-lea acest nou înţeles devine determinant pentru înţelegerea filosofiei prime, o dezvoltare doctrinară ce avea să fie numită „al doilea început al metafizicii" 45.

Primul tratat din comentariul lui Albert cel Mare la *Metafizica* este edificator prin formularea următoarei probleme: „În ce constă *proprium subiectum* al acestei ştiinţe?". Putem vorbi, explică Albert, despre existenţa a trei poziţii referitoare la chestiunea de mai sus. Unii

filosofi pretind că primele cauze reprezintă subiectul propriu metafizicii, pentru că ştiinţa în sine este cunoaştere a cauzelor, iar filosofia primă, nu mai puţin, reduce întreaga realitate la cauzele prime. Alţii, sub influenţa expunerii lui

43. H. Knittermeyer, *Der Terminus „Transzendental" în seiner historischen Ent-wicklung bis tu Kant*, Marburg, 1920, 16, consideră că Albert cel Mare este primul autor care ar fi utilizat termenul *transcendentia*. Oricum, originile sale sunt cu siguranţă mai timpurii. Una din primele menţionări ale termenului poate fi găsită în aşa-numita *Dialectica Monacensis*, deşi datarea exactă a acestui text este problematică (primul sfert al secolului al XIII-lea?). L.M. de Rijk, *Logica modernorum*. *A Contribution to The History of Early Terminist Logic* H/2, Assen, 1967, 560 – 561: *„Ad hune modum reducuntur omnes equivocationes que sunt circa nomina transcendentia*. *Qualia sunt hec*: «*res*», «*ens*», «*unum*», «*universale*», «*possibile*», «*contingens*», «*idem*», «*diversum*» *et similia*".

„Albert cel Mare, *Metafizica* X, tract. 1, c. 7 (*Opera omnia* XVI, ed. B. Geyer, Münster, 1960, 441); Toma de Aquino, *De virtutibus în communi*, a. 2 ad. 8 (ed. P.A. Odetto, Torino, 1949, 712): „(…) *în transcendentibus*, *quae circumeunt omne ens*"; Dietrich din Freiberg, *De quiditaţibus entium* 7 (*Opera omnia* III, ed. R. Imbach şi J.-D. Cavigioli, Hamburg, 1983, 109).

45. L. Honnefelder, „Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegrundung der Metaphysik im 13. /14. Iahrhundert", în J.P. Beckmann *e.a*. (ed.), *Philosophie im Mittelalter*. *Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 1987, pp. 165 – 186.

Aristotel din cartea a Vi-a a *Metafizicii*, sunt de părere că filosofia primă are în vedere lucrurile divine. În fine, un al treilea grup, revendicându-se de la afirmaţiile lui Aristotel din cartea a IV-a, consideră fiinţa ca fiinţă drept cel mai potrivit candidat46 la demnitatea respectivă.

Cele trei puncte de vedere sunt cercetate de Albert în maniera

unei *quaestio* disputate. Modelul dezbaterii îl reprezintă Avicenna, care punctase şi el în primul capitol al *Metafizicii* sale faptul că orice ştiinţă are un subiect propriu, fără să putem însă preciza care este cel al ştiinţei divine. Să fie deci vorba despre Dumnezeul preamărit sau mai curând despre cauzele ultime ale lucrurilor? Avicenna respinge ambele posibilităţi. Subiectul general al metafizicii nu poate fi decât fiinţa ca fiinţă (*ens inquantum ens*)". Discuţia albertiană depinde substanţial de traducerea latină a operei lui Avicenna, dar Albert îl depăşeşte totuşi într-o privinţă, pentru că furnizează un argument deosebit de interesant în favoarea tezei conform căreia metafizica este ştiinţa fiinţei.

De vreme ce tratează despre ceea ce este prim, această ştiinţă va fi numită filosofie „primă". Prin urmare, problema este de ce şi în ce sens fiinţa este „primă", şi nu Dumnezeu sau cauzele prime, aşa cum ar fi fost de aşteptat. Referitor la primatul fiinţei, Albert va invoca două argumente. Fiinţa este primă din punct de vedere cognitiv, întrucât reducţia conceptelor noastre se opreşte la ea; în calitate de ceea ce este cunoscut în mod prim, fiinţa îndeplineşte condiţia de subiect al ştiinţei, care trebuie aprehendat înainte de orice. Dar atâta vreme cât fiinţa constituie fundamentul prim (*primumfundamentum*) al tuturor lucrurilor, ea însăşi nefiind determinată de nimic anterior, putem afirma că este primă şi sub raport ontologic. Pentru a susţine ideea acestui primat, Albert va cita a patra propoziţie din *Liber de causis* (lucrare pe care o consideră o scriere a „Filosofului"): „Primul dintre lucrurile create este fiinţa (me)" 48.

46. Albert cel Mare, *Metaphysica* I, tract. 1, c. 2 (ed. Geyer, 3 – 4). Pentru o analiză extinsă a concepţiei albertiene, v. J.A. Aertsen, „Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie", în Allgemeine *Zeitschrift für Philosophie* 21 (1996), 111 – 128. Pentru problema referitoare la „subiectul" metafizicii, *cf*. A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*? *Die Diskussion über den Gegenstandder Metaphysikim 13*. *und 14*. *Jahrhundert*, ed. aII-arev., Leuven, 1998 (RTPM Bibliotheca 1) (despre Albert, v. pp. 186 – 198); B. Tunel, „El sujeto de la metafisica

en San Alberto Magno", în *Studium*. *Rivista de Filosofia y Theologia* 1/2 (1961/1962), 324 – 358.

47. Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima* I, c. 2 (ed. Geyer, 4, 57 – 68).

48. Albert cel Mare, *Metaphysica* I, tract. 1, c. 2 (ed. Geyer, 4, 57 – 68); *ibid*., tract. 1, c. 1 (ed. Geyer, 2, 67 – 70); *ibid*., IV, tract. 1, c. 2 (ed. Geyer, 163, 18 – 34) (*Liber de causis*, trad. rom. de A. Baumgarten, București, Ed. Univers enciclopedic, 2002).

În încheierea disputei, Albert precizează că metafizica tratează despre *prima* şi transcendentia49. Specificarea „primelor principii" ne oferă posibilitatea unei viziuni clare asupra înţelegerii albertiene a filosofiei prime. El este cel dintâi care a aplicat doctrina transcendentaliilor la interpretarea metafizicii lui Aristotel. Filosofia primă devine astfel o știință a transcendentalului.

Intenţia lui Albert nu este de a susţine că metafizica ar exclude problema transcendenţei şi a divinului. Am putea vorbi mai curând despre o abordare transcendentală sau despre o evaluare a metafizicii din punctul de vedere al fiinţei în genere. Relația dintre transcendent şi transcendental reprezintă o temă controversată în Evul Mediu târziu – dovadă fiind disputele privitoare la caracterul univoc sau analogic al „fiinţei". Sau, pentru a utiliza expresia lui Paul Vignaux, avem de-a face cu o problemă în care se manifestă „diversitatea rebelă" a filosofiei medievale transcendentale50. Vom reveni în acest sens cu un exemplu în cadrul ultimei secţiuni.

V. Bonaventura sau fundamentarea oricărei cunoaşteri certe în Fiinţa divină

Importanţa filosofică a Sfântului Bonaventura a fost în genere divergent apreciată. De pildă, Étienne Gilson caracterizează gândirea bonaventuriană, prin refuzul său de a se întemeia pe terenul comun al raţiunii pure, drept „cea mai medievală" dintre toate filosofiile acestei perioade51. Ca o ironie, Bonaventura a căutat de fapt mai mult decât oricare alt gânditor medieval adevărul indubitabil din punct de vedere filosofic. În *Quaestiones disputataie de mysterio trinitatis*, el supune

atenţiei două probleme preliminare. Cea dintâi are în vedere fundamentarea oricărei cunoaşteri certe (*fundamentum omnis cognitionis certitudinalis*): „Este existenţa

49. *Ibid*., I, tract. 1, c. 2 (ed. Geyer, 5, 13 – 14).

50. P. Vignaux, *Philosophie au Moyen âge, precede d'une introduction nouvelle et suivi de „Lire Duns Scot aujourd'hui"*, Paris, 1987, p. 64: *„laisser voir la diversite rebelle"*. *Cf*. Ph. W. Rosemann, „Pourquoi et comment etudier la philosophie medievale aujourd'hui", în *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Théologie* 43 (1996), pp. 19 – 29.

51. E. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure*, trad. engl. de F.J. Sheed, New York, 1965, p. 437. *Cf*. A. Speer, „Bonaventure and the Question of a Medieval Philosophy", în *Medieval Philosophy and Theology* 6 (1997), pp. 25 – 46.

lui Dumnezeu un adevăr indubitabil?". Cealaltă se leagă de fundamentarea oricărei cunoaşteri teologice: „Este Trinitatea lui Dumnezeu un *venim credibile*? „52. S-ar putea spune că aflarea fundamentului oricărei cunoaşteri certe constituie un motiv constant al operei lui Bonaventura.

În *Itinerarium mentis în Deum*, el răspunde acestei probleme apelând la metoda reducţiei cunoaşterii noastre, aspect prin care esenţa teoriei sale transcendentale va deveni celebră53. Intelectul înţelege ceea ce este semnificat prin concepte (*termini*) atunci când cunoaşte prin definiţie ce este un lucru. Definiţia rezultă astfel din reducţia obiectului definit (de pildă, „om") la un concept mai general (spre exemplu, „animal"). Acesta, la rândul său, va trebui redus la concepte încă şi mai extinse („substanţă", de pildă), până când se va ajunge la conceptele cele mai generale (*generalissima*): „fiinţa" şi determinaţiile sale, „unul", „adevărul" şi „binele", aşadar la transcendentalii. Dacă acestea nu sunt cunoscute, atunci nici conceptele subordonate nu vor putea fi înţelese *definitive54*.

Bonaventura procedează într-o manieră similară celei a Sfântului Toma din de *Veritate*, cu precizarea că pentru el, spre

deosebire de Aquinat, reducţia cunoaşterii umane nu este încheiată prin reducţia la „fiinţa" în genere. Fiinţa, observă Bonaventura, poate fi concepută ca perfectă sau imperfectă, imuabilă sau schimbătoare, absolută sau condiţionată, simplă sau compusă – de fapt, el enumera aici o serie de disjuncţii care anticipează transcendentaliile disjunctive ale lui Duns Scotus55. Mai

52. Bonaventura, *De mysterio Trinitatis* (*Opera omnia* V, ed. Quaracchi, 45 ab): „*Volentes circa mysterium Trinitatis aliquid indagare, divina praevia gratia, duo praemittimus tanquam praeambula*: *quorum primum est fundamentam omnis cognitionis certitudinalis*; *secundam est fundamentum omnis cognitionis fidelis*. *Trimum est, utrum Deum esse sit verum indubitabile*. *Secundum est, utrum Deum esse trinum sit verum credibile*".

53. *Cf*. J.A. Aertsen şi A. Speer, „Die Philosophie Bonaventuras und die Transzendentalienlehre", în *Recherches de Théologie et Philosophie medievales* 64 (1997), pp. 32 – 66.

54. Bonaventura, *Itinerarium mentis în Deum* III, 3 (*Opera omnia* V, ed. Quaracchi, 304 a): „*Capit autem intellectus terminorum significată, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora per definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis non possunt intelligi definitive inferioară. Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per* se *non potest plene scire definitio alicuius specialis substanţiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suiş condicionibus, quae sunt unum, verum, bonum*".

55. *Cf*. R. Lay, „*Passiones entis disiunctae*. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Transzendentalienlehre", în *Théologie und Philosophie* 42 (1967), pp. 51 – 78, mai ales p. 56.

departe, Sfântul Bonaventura va argumenta că imperfecţiunile şi privaţiunile nu pot fi cunoscute decât prin mijlocirea unor determinaţii pozitive. Cunoaşterea a ceea ce este imperfect ca imperfect reclamă cunoaşterea prealabilă a ceea ce este perfect. De aceea, îndeplinind o reducţie completă (*plene resolvens*), intelectul

nostru va înţelege fiinţa creată numai în măsura în care se sprijină pe contemplarea celei mai pure, perfecte şi absolute fiinţe56. În urma acestei analize, Bonaventura va conchide că fiinţa concepută în mod prim de intelect este actul pur care nu poate fi decât fiinţa divină57.

Originalitatea poziţiei lui Bonaventura constă fără îndoială în metoda reducţiei cunoaşterii. El interpretează cele două accepţii ale reducţiei stabilite de Albert cel Mare – reducţia predicativă la fiinţă şi reducţia cauzală – ca etape succesive ale unui singur proces de reducţie. Intelectul poate efectua operaţia reducţiei fie incomplet sau pe jumătate (*semiplene*), fie complet sau desăvârşit (*plene*).

Dacă reducţia incompletă are drept termen ultim *generalissima*, aşadar determinaţiile transcendentale care sunt implicit cuprinse în orice concept, reducţia completă va solicita o considerare a lucrurilor din perspectiva relaţiei lor cu Cauza divină. „Atunci când intelectul operează o reducţie completă, nimic nu poate fi înţeles dacă fiinţa primă nu este cunoscută" 58. Bonaventura subliniază în felul următor propria poziţie:

56. Bonaventura, *Itinerarium mentis în Deum* III, 3 (V, 304 a): „*Ens autem, cum possit cogitari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens în potenţia et ut ens în actu, ut ens secundum quid et ut ens simpliciter, ut ens în parte et ut ens totaliter, ut ens transiens et ut ens manens, ut ens per aliquid et ut ens per* se *ut ens permixtum non-enti et ut ens purum, ut ens dependens et ut ens absolutum, ut ens posterius et ut ens prins, ut ens mutabile et ut ens immutabile, ut ens simplex et ut ens compositum*: *cum* «*privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones*», *non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purisimi, actualissimi, completissimi et absoluţi*".

57. *Ibid*., V, 3 (V, 308 b-309 a): „*Şi igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens în potenţia non nisi per ens în actu, et esse nominal ipsum purum actum entis*: *esse igitur est quod primo căddit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus. Sed hoc non est esse*

particulare, *quod est esse arctatum*, *quia permixtum est cum potenţia*, *nec esse analogum*, *quia minime habet de actu e o quod minime est*. *Restat igitur*, *quod illud esse est esse divinum*".

58. *Idem, în I Sententiarum*, d. 28, dub. 1 (*Opera omnia* I, ed. Quaracchi, 504 b): „*Intellectu resolvente semiplene potest intelligi aliquid esse non intellecto primoente*. *Intellectu autem resolvente perfecte non potest intelligi aliquid primoente non intellecto*". *Cf*. L. Oeing-Hanhoff, *Die Méthoden der Metaphysik* (nota 25), pp. 79 – 80.

„Autorul *Cărţii despre cauze* afirmă: «primul lucru din cele create este fiinţa», iar eu (Bonaventura) spun că «fiinţa primă este primul lucru conceput de intelect» „59.

Pentru Sfântul Bonaventura, transcendentul şi transcendentalul sunt astfel relaţionate încât ceea ce este prim în ordine cognitivă va fi prim şi în plan ontologic. Prin urmare, Dumnezeu este ceea ce este cunoscut în mod prim, iar principiile cunoaşterii şi cele ale fiinţei coincid. Doctrina transcendentaliilor suportă odată cu Bonaventura o transformare teologizantă ce va fi continuată radical în secolul al XIV-lea de Meister Eckhart, care va identifica pur şi simplu transcendentaliile cu Dumnezeu: „fiinţa", „unul", „adevărul" şi „binele" nu vor reveni propriu-zis decât Creatorului60.

Concluzii

Teza generală pe care am intenţionat să o formulăm în studiul de faţă poate fi rezumată astfel: teoria transcendentaliilor elaborată în secolul al XIII-lea este esenţială pentru tema Congresului („Ce este filosofia în Evul Mediu?") în măsura în care încearcă să ofere un răspuns problemei: ce este prim în mod fundamental? În calitate de prime concepte ale intelectului, formând condiţia de posibilitate şi orizontul întregii cunoaşteri intelective, transcendentaliile reprezintă primele principii din punct de vedere cognitiv. Ele sunt într-adevăr fundamentale în mod prim, pentru că atât primele principii ale ştiinţei teoretice, cât şi cele ale ştiinţei practice le presupun ca temei. Transcendentaliile sunt totodată primele proprietăţi ale lucrurilor, constituind aşadar nucleul filosofiei prime. Modul transcendental, de

gândire comporta elaborări diferite (un exemplu al acestei diversităţi a fost de altfel prezentat în ultima secţiune). În fine, din perspectiva bonaventuriană a reducţiei cunoaşterii, ceea ce este prim în mod fundamental va trebui identificat cu Fiinţa divină.

Traducere de Dan Săvinescu

59. *Idem*, *Collationes în Hexameron* X, 18 (*Opera omnia* V, ed. Quaracchi, 379 b): „*Unde dixit iile*: «*Prima rerum creaturarum omnium est esse*»; *sed ego dico*: *prima rerum intellectualium est esse primum*".

60. Meister Eckhart, *Prologus în opus propositionum*, n. 4 (*Lat. Werke* I, ed. K. Weiss, Stuttgart, 1964, 167): „*Notandum ergo proemialiter primo quod solus proprie est ens*, *unum*, *verum*, *bonum*". *Cf. idem*, *Expositio's. evangelii sec. Johannem*, n. 97 (*Lat. Werke* III, ed. K. Christ şi J. Koch, Stuttgart, 1994, 83): „*Propria ista*, *în quae deus venit*, *sunt esse sive ens*, *unum*, *verum*, *bonum*. *Haec eram quattuor deus habet propria*".

Olivier Boulnois

Necesitatea metafizicii. Teologia şi structura metafizicilor medievale

Astăzi nu ne mai întrebăm dacă a existat filosofie în Evul Mediu, ci sub ce formă a existat. Răspunsul la această întrebare trece printr-o reevaluare a raporturilor dintre metafizică şi teologie.

În această privinţă, poziţia lui Étienne Gilson este lămuritoare. Marele înnoitor al studiilor despre gândirea Evului Mediu vedea în filosofia medievală o „filosofie creştină", încoronată de o „metafizică a Exodului":

Fiind în mod fundamental un teolog, şi cu atât mai mult pentru că era teolog, Sfântul Toma a realizat un sistem filosofic nou şi original. Ceea ce l-a salvat de la a rămâne doar un comentator mai lucid şi mai pătrunzător decât alţii este tocmai faptul de a fi trebuit să întemeieze *doctrina fidei* şi a-i acorda tot sprijinul pe care-l putea primi din partea raţiunii1.

Nu mai e necesar să subliniem importanţa descoperirilor lui E. Gilson, nici corectitudinea analizelor sale istorice. Putem totuşi să ne

întrebăm despre cadrul interpretativ în care au apărut: conceptul de „filosofie creştină" (fie că este, fie că nu este la fel de contradictoriu ca noţiunea de „cerc pătrat", după cum spunea Heidegger) desemnează oare într-un mod pertinent filosofia medievală?

Fără a putea să studiem aici conceptul însuşi, să semnalăm de la bun început cele trei obstacole cu care se confruntă interpretarea filosofiei medievale:

1. *Privilegiul acordat surselor teologice*. Dacă examinăm structura lucrărilor în care Gilson verifică această ipoteză (*Spiritul filosofiei medievale*, *Tomismul*, *Jean Duns Scot*), ne sare în ochi faptul că ea urmează planul lucrărilor teologice (*Sentinţele* lui Bonaventura.

1. *Le Thomisme*, ed. I, 1919, p. 23. Acest text este scris, aşadar, înainte de controversa privitoare la „filosofia creştină".

Summa Theologiae a lui Toma de Aquino, *Ordinatio* a lui Duns Scotus), decupând în contextul lor materia filosofică, deşi aceşti autori au redactat şi lucrări filosofice importante (de exemplu, comentariul la *Metafizica* al lui Toma de Aquino sau cel al lui Duns Scotus).

2. *Confruntarea diferitelor raţionalităţi religioase*. Miezul „metafizicii Exodului", distincţia dintre esenţă şi actul de a fi (care nu sunt identice decât în Dumnezeu), deşi reprezintă un moment decisiv al gândirii medievale, întrucât constituie apogeul scurtei „istorii metafizice" construite de Toma de Aquin02, reactivează analizele lui Porfir, filosof păgân prin excelenţă, şi, cu toate că poate să se reclame de la Boethius, se inspiră şi de la unul dintre cei mai mari filosofi persani şi teologi musulmani, Avicenna.

3. *Instituţiile şi corpusurile.* În Evul Mediu facultatea de arte este separată riguros de cea de teologie, deşi e propedeutica obligatorie. Or, în pofida mai multor valuri de condamnări, referinţa de bază în formarea elitelor (absolvenţi ai artelor sau viitori teologi) este filosofia lui Aristotel. Formarea unui magistru în teologie nu înseamnă deloc limitarea la exegeza biblică, nici la instrumentele retorice şi logice create de tradiţia creştină; ea se sprijină pe o tradiţie de origine externă: raţionalitatea păgână3. Proiectul intelectual al lumii latine se

bazează, aşadar, pe un paradox: pe de o parte, trebuie citit Aristotel şi, pe de altă parte, acesta, pentru că nu cunoaşte revelaţia creştină, are ca punct de plecare un anumit număr de teze eronate sau imperfecte. Pe scurt, dacă expresia „philosophia christiana" sau „philosophia vera" primeşte în patristică4, odată cu Origen şi Augusjin, blazonul de nobleţe, filosofia creştină pare un concept problematic în ochii medievistului, care nu are cunoştinţă decât de o facultate de arte şi una de teologie. În plus, *theologi* şi *artistare* îi desemnează prin termenul de *philosophi* pe gânditorii păgâni.

2. *Summa theologiae* I, q.", a. 2 resp. un loc paralel în *octo libros Physicorum Aristotelis* VIII, lect. 2, § 975, ed. P. Maggiolo, Torino, Marietti, 1965, p. 506; *Quaestiones disputataie deportentia* q. 3, a. 5, ed. M. Pession, Torino, Marietti, 1965, p. 49.

3. *Cf*. O. Boulnois, „Scolastique et humanisme. Petrarque et la croisee des ignorances", prefaţă la Petrarca, *Sur mon ignorance et sur celle de tant d'autres*, ed. şi trad. fr. de C. Carraud, Grenoble, J. Milion, 2000, pp. 5 – 43.

4. *Cf*. G. Madec, „Philosophia christiana" (Augustin, *Contra Julianum* IV, 14, 72), în *l'art des convins*, *Melanges offerts* a *M*. *de Gandillac*, Paris, 1985, pp. 585 – 597.

care nu au înţeles lumea şi omul decât prin raţiune, necunoscând revelaţia biblică (ceea ce îi cuprinde, de obicei, pentru latini, pe gânditorii arabo-musulmani care resping autoritatea Bibliei) 5.

Trebuie să deducem de aici, întorcându-ne la istoriografia pregilsoniană, că nu există filosofie în Evul Mediu? Ar fi totuşi greu să pretindem că Evul Mediu a lăsat principalele concepte filosofice ale Antichităţii în starea în care le găsise. De altfel, nu am putea crede acest lucru dacă ne gândim la lucrările recente despre sursele scolastice ale gândirii clasice (Descartes, Leibniz, Bayle, de exemplu), despre *Schulmetaphysik* germană, ca şi despre rolul mediator al scolasticii baroce (Văzquez, Suárez şi Molina). Un alt răspuns constă în a spune că Evul Mediu a păstrat într-adevăr filosofemele (conceptele şi

tezele filosofice), dar le-a lipsit de caracterul lor filosofic. Astfel, idealul grecesc al unei *vieţi* filosofice, în care înţelepciunea, etica, exerciţiile spirituale şi grija de sine se conjugă într-o unitate armonioasă, ar fi fost înlocuit de creştinism, care s-ar face atunci responsabil de dispariţia idealului filosofiei ca formă de viaţă. Aceasta este ipoteza lui P. Hadot6.

Ea cere însă unele precizări. Un Părinte al Bisericii ca Augustin are acelaşi ideal de înţelepciune ca şi neoplatonicienii7. Pentru el, creştinismul şi înţelepciunea platonico-stoică converg spre aceleaşi adevăruri. Nu

5. *Cf*. M.-D. Chenu, „Les «philosophes» dans la philosophie chrétienne medievale", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 26 (1937), pp. 27 – 40.

6. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, ed. a III-a, 1993. Autorul este mult mai prudent în *Qu est-ce que la philosophie antique*?, Paris, Gallimard, 1995, îndeosebi pp. 387 – 390 (Ce *este filosofia antică*?, trad. rom. de George Bondor şi Claudiu Tipuriţă, prefaţă de Cristian Bădiliţă, Iaşi, Polirom, 1997), unde admite că sursa acestei uitări nu este atât creştinismul, cât naşterea scolasticii („reprezentarea clasică, şcolară, universitară a filosofiei") – ea însăşi exacerbată în neoscolastică, a cărei chintesenţă, în secolul XX, este… opera lui Gilson („filosof neoscolastic", p. 388)! În la *philosophie comme maniere de vivre*, Paris, 2001, pp. 176 – 180, judecata devine mai moderată; nu mai găsim nicio corelaţie între abandonarea idealului filosofic şi naşterea scolasticii. J. Domański, în la *philosophie, theorie ou maniere de vivre*? *Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Fribourg-Paris, 1996, îndeosebi pp. 48 – 54, se sprijină şi el pe Gilson pentru a demonstra „reducerea filosofiei la conţinutul său teoretic" (p. 49).

7. *De ordine* în întregime reia proiectul filosofic de formare de sine pentru a arăta concordanţa dintre credinţa creştină şi disciplina filosofică; *cf*. II, V, 16 (Bibliothèque Augustinienne 4/2, 208): „*Philosophia rationem promittit et vix paucissimos liberat, quos tamen*

non modo non contemnere illa mysteria, *sed sola intellegere ut intellegenda sunt*".

creştinismul ca atare se află la originea deplasării filosofiei spre teoretic. Această evoluţie provine mai degrabă din teologia scolastică decât dintr-o presupusă creştinare a filosofiei. Şi se ştie, de altfel, că în tot Evul Mediu timpuriu „philosophia christiana" desemnează viaţa monahală – asceza şi înţelepciunea creştinului care luptă cu patimile pentru a atinge viaţa preafericită8. Trebuie, aşadar, să examinăm naşterea teologiei scolastice (în epoca lui Abélard) dacă vrem să înţelegem felul în care filosofia şi teologia au devenit exerciţii de speculaţie şcolară. Articularea artelor în *trivium* şi *quadrivium*, locul central al logicii, rolul semanticii, metoda *disputatio*, descoperirea corpusurilor aristotelice au contribuit, desigur, la aceasta; rămâne totuşi imposibil de identificat un fel de „metodă a scolasticii", nouă şi radical distinctă de cea a filosofiei antice, metoda căutată fiind de fapt o proiectare a neoscolasticii, ilustrată de lucrarea erudită a lui M. Grabmann care poartă chiar acest titlu9. Trebuie, aşadar, să ne îndreptăm privirile mai degrabă spre naşterea instituţiei universitare, spre statutul şi regulile sale de funcţionare10.

Nu ne putem mulţumi nici cu o interpretare „postmodernă", constând în a spune că statutul discursurilor nu are importanţă11, pentru simplul motiv că întrebarea privitoare la limitele filosofiei constituie una dintre problemele principale ale filosofiei medievale. A spune că statutul discursurilor contează prea puţin, că astăzi nimeni nu mai e interesat de aceasta, înseamnă a minimaliza problema adevărului şi a ignora dimensiunea critică a unei gândiri care se întreabă necontenit dacă un anumit discurs poate în mod legitim să fie ţinut de un filosof. A fi preocupat de această problemă nu înseamnă a reveni la „vechea abordare raţionalistă" 12.

8. Cu „articolul lui M.-D. Chenu citat mai sus.

9. *Cf*. L Oeing-Hanhoff, „Méthode, scholastische", în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter et al., Basel-Stuttgart, 5 (1980), p. 1371.

10. *Cf*. P. Hadot, G. Schrimpf, „Philosophie, Institutionnelle Formen”, *în Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter *et al*., Basel-Stuttgart, 7 (1989), p. 799 *sq*.

11. C. Steel, „Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the Averroistic Ideal of Happiness”, în *Miscellanea Mediaevalia* 26 (1999), pp. 152 – 153: „*It seems that in this way the old raţionalistic approach to philosophy reappears. This is surprising în this post-modern era which professes a much greater openness to the variety ofstyles ofdoing* «*philosophy*». *Who still cares when reading Eckhart whether he is a theologian*, *a philosopher*, *or a Christian philosopher*? *Nobody of course would deny that he is deeply motivated by his Christian faith but that does not preveni him from being a most original thinker*”.

12. C. Steel, *cf*. nota precedentă.

considerând filosofia doar din punctul de vedere al pretenţiilor sale proprii; ea înseamnă şi a te întoarce la principalele dificultăţi ale teologiei înseşi. Două exemple, preluate ambele de la Toma de Aquino, vor fi de ajuns:

1. Atunci când dovezile raţionale par a fi demonstrative, dar sunt numai probabile sau persuasive, este preferabil, potrivit lui Toma, să fie mai curând trecute sub tăcere decât formulate; într-adevăr, „ele sunt atât de fragile, încât par, din cauza slăbiciunii lor, să poarte probabilitatea în partea contrară” 13. (Iată-ne la antipodul unui elogiu al „gândirii slabe”, nondemonstrative.)

2. Atunci când, *in Summa theologiae*, Toma afirmă că începutul lumii este obiect al credinţei, nu al ştiinţei şi nici al demonstraţiei, el observă:

este util să înţelegem acest lucru pentru ca nimeni, pretinzând că demonstrează ceea ce ţine de fapt de credinţă, să nu introducă raţiuni nonnecesare care ar putea stârni râsul în rândul necredincioşilor, făcându-i să considere că din astfel de raţiuni aderăm la credinţa noastră14.

Pe scurt, este esenţial să distingem raţiunile necesare ale

credinţei şi periculos să o întemeiem pe raţiuni probabile, persuasive sau dialectice, care nu sunt însă necesar şi riguros adevărate. Iată de ce nu putem neglija rolul filosofiei medievale în construirea marelui raţionalism modern.

Este, aşadar, mai simplu şi mai eficient să căutăm filosofia acolo unde ea se practică: în facultatea de arte. A. de Libera a arătat felul în care era formulat în această facultate idealul filosofic, plecând de la operele lui Aristotel, şi cum culmina într-un ideal de înţelepciune şi de fericire speculativă. Cu toate acestea, centrându-şi analiza pe condamnările de la 1277, el voia să pună în evidenţă şi contradicţia instituţională constitutivă filosofiei medievale. Magiştrii în arte se identificau cu „comunitatea dispărută" a înţelepţilor Antichităţii şi îşi interpretau propria viaţă ca pe o stare de perfecţiune, încoronată de *felicitas15*. Dincolo de această identificare proiectivă, ei se pliau pe programul de

13. Este ultima frază din *De aeternitate mundi contra murmurantes* a lui Toma *(Opera Omnia*, XIII, Roma, 1976, pp. 89, 311 – 313) (trad. rom. de Alexander Baumgarten, în *Despre eternitatea lumii*, Bucureşti, Editura IRI, 1999, p. 97).

14. *Summa theologiae* I, q. 46, art. 2, resp. Acest refuz al argumentelor probabile constituie o reminiscenţă de la Averroes.

15. A. de Libera, *Penser au Moyen âge*, Seuil, col. *Chemins de pensée*, Paris, 1991, p. 152, *cf*. p. 429 (*Gândirea Evului Mediu*, trad. rom. de Mihaela şi Ion Zgârdău, Timişoara, Amarcord, 2000).

studii creat în Antichitatea târzie, când studierea corpusului aristotelic slujea drept preambul la dialogurile platoniciene, respectându-se următoarea succesiune: o introducere în filosofie, o introducere în logică (*Isagoga* lui Porfir), logica, apoi celelalte discipline (fizica, etica, metafizica). Dar chiar dacă afirma necesitatea filosofiei, cel puţin pentru formarea propedeutică, teologia, ca *episteme* dominantă, îi interzicea să impieteze asupra propriului său domeniu16.

Or, pentru teolog, afirmarea fericirii pământeşti, aşa cum o

descriu absolvenţii facultăţii de arte, impietează asupra domeniului teologic, promiţând o mântuire pe care numai credinţa este presupusă a o oferi, în 1277, două sute nouăsprezece teze filosofice care intră în sfera teologiei şi o contrazic sunt cenzurate de episcopul Parisului, Étienne Templier. Filosofia pare, aşadar, un proiect imposibi117, absolvenţii facultăţii de arte fiind condamnaţi să recunoască faptul că tezele lor se bazează pe ipoteze pe care ei înşişi nu le admit în calitate de credincioşi şi care nu reprezintă adevărul în sens propriu. După 1277, pentru a avea posibilitatea de a le susţine, ei vor trebui chiar să le declare ca fiind explicit false18. A. de Libera subliniază aici mişcarea de „de profesionalizare" a filosofiei; nemaiavând drept de cetate în universitate, filosofia se desfăşoară în afară şi este tradusă în limbi vernaculare, după cum o amintesc figurile emblematice ale lui Dante şi Meister Eckhart 19.

Fără să neg validitatea acestei interpretări, aş vrea să atrag atenţia asupra celeilalte faţete a aceluiaşi fenomen. Aş vrea să arăt că raportul dintre filosofie şi teologie nu a fost întotdeauna şi nici pentru toată lumea atât de dramatic şi să atrag aici atenţia asupra unei tradiţii mai

16. *Chartularium universitatis parisiensis*, ed. Denifle-Chitelain, I, nr. 441, pp. 499 – 500. Fie că iniţiativa acestei cenzuri provine de la magiştrii în arte, fie de la teologi, este vorba de fapt de o autocenzură, care se explică prin poziţia dominantă a teologiei în universitatea medievală.

17. *Cf*. J. Aertsen, „Mittelalterliche Philosophie: ein unmogliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverstănânisses im 13 Jahrhundert", în J.A. Aertsen şi A. Speer (ed.), *Miscellanea Mediaevalia* 27, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2000, pp. 12 – 28.

18. *Cf*. O. Boulnois, „Le chiasme: la philosophie selon les theologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 a 1300", în *Miscellanea Mediaevalia* 26, „Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten der X. Internationalen Kongresses fur mittelalterliche Philosophie der Société Internaţionale pour l'Étude de la Philosophie Medievale", 25 –

30, august 1997, în Erfurt, ed. J.A. Aertsen şi A. Speer, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1998, pp. 595 – 607, îndeosebi pp. 597 – 600.

19. *Cf*. şi R. Imbach, *Dante*, *la philosophie et les laies*, Paris, Cerf – Fribourg, Ed. Universitaires de Fribourg, col. „Vestigia", 1996.

puţin conflictuale şi a unei evoluţii mai puţin apocaliptice: reluarea şi dezvoltarea metafizicii ca disciplină filosofică de care teologia a susţinut că are nevoie.

Dar este imprudent să vorbim de teologie şi de filosofie fără să precizăm la ce teologie şi la ce filosofie facem aluzie. Pentru că această confruntare se desfăşoară la rândul ei în istorie şi în mai multe chipuri. Pentru a merge până la capătul analizei, ar trebui să studiem în acelaşi timp figurile teologiei şi ale filosofiei care îşi răspund şi se cheamă reciproc, fiecare fiind marcată de relaţia cu cealaltă. Din nefericire, nu este posibil, în acest cadru, să studiem pluralitatea formelor teologiei. Dacă vorbesc de acum înainte de „teologie" în general, sper că mi se va ierta această aproximare, pentru că mă refer la un universal care acoperă mai multe tipuri de teologii, fără ca acestea să fie în mod necesar univoce. Voi neglija şi problema felului în care modelul aristotelic al „ştiinţei teologice" a putut structura odată cu Guilelmus din Auxerre idealul teologiei ca ştiinţă a revelaţiei. Va trebui, în orice caz, să ne întrebăm cum interacţionează teologiile cu diferitele forme de metafizică. Care este locul structurii aristotelice în mişcarea de sciziune a ceea ce numim *theologia* lui Aristotel între metafizică şi teologia revelată? În ce măsură fiecare dintre aceste două figuri este reflexul celeilalte?

„Theologica" şi teologia: o suprapunere conflictuală

Plecând de la analizele lui Anselm de Canterbury, care pretinde că stabileşte, prin raţiuni necesare şi fără a recurge la Sfânta Scriptură, evidenţa transcendentă a lui Dumnezeu şi a existenţei Sale (*în Monologion* şi *Proslogion*), apoi, prin raţiuni persuasive, necesitatea întrupării lui Dumnezeu (*Cur Deus homo*?), Evul Mediu a cunoscut dezvoltarea unei demonstraţii raţionale, aplicată articolelor de credinţă şi sprijinită pe artele limbajului (gramatica, retorica şi

dialectica). Se ştie că Abélard a reluat, în titlul lucrării sale consacrate naturii divine, văzută în unitatea şi Treimea sa, cuvântul grecesc *theologia*, transcriindu-l în latină20. Prin aceasta, el desăvârşea un program schiţat de Augustin şi Boethius. Teologia era cunoscută ca ştiinţă în lumea latină fie plecând de la tripartiţia aristotelică (*philosophia naturalis*, *mathematica*, *theologica*)

20. *Cf*. J. Jolivet, *La théologie d'Abélard*, Paris, Cerf, 1997.

transmisă de Boethius – „în fine, teologia (*theologica*) se ocupă de ceea ce este fără mişcare (…) şi separabil (de materie)" 21: astfel, *theologike episteme* devine, după ştiinţele fizice şi matematică, (ştiinţa) „teologică", ştiinţa divinului nemişcător şi separat de materie –, fie plecând de la tripartiţia stoică *dogica*, *ethica*, *physica*) în care ultimul termen ajunge la Augustin o *theologia naturalis* – o teologie naturală în sens de teologie fizică22. Într-adevăr, după cum a subliniat Augustin, înţelegerea credinţei creştine se situează dincolo de miturile şi regulile cetăţii, departe de teologia plină de mituri şi de cea politică. Aceasta îşi are locul în planul adevărului, nu al fundamentului politic sau al exegezei alegorice, şi refuză să ocupe acelaşi plan cu regulile vieţii şi ordinea miturilor care guvernează cetatea, dialogând însă cu filosofii în privinţa conceptului raţional de divinitate (*ratio de divinitate*) *23*.

În secolul al XIII-lea, cele două surse, aristotelică şi augustiniană, se suprapun: în vreme ce înţelegerea credinţei plecând de la Sfânta Scriptură capătă numele de *sacra pagina* sau de *sacra doctrina*, disciplina filosofică care tratează despre Dumnezeu poartă numele de *theologia*. Dar redescoperirea *Metafizicii* lui Aristotel vine să dea un conţinut concret acestei *theologia*. Ştiinţa cea mai înaltă, care încoronează întreaga dorinţă umană de cunoaştere, culminează prin cunoaşterea lui Dumnezeu. „Teologia" (naturală) constituie astfel culmea şi scopul acestei ştiinţe enigmatice, numită „metafizică". Teologia creştină dialoghează, aşadar, cu „teologia" ca ştiinţă filosofică, ale cărei cunoştinţe sunt obţinute din sfera naturii.

Introducerile în filosofie, elogiile aduse acestei discipline, manualele şi ghidurile, departe de a şterge dimensiunea etică şi

ascetică a studiului filosofiei (cum ar fi de aşteptat de la nişte lucrări în principal şcolare, potrivit interpretării lui P. Hadot), sunt, dimpotrivă, principalele texte care pun în „scenă dimensiunea sapienţială pe care o comportă viaţa filosofici – expresia „lucrare didascalică", folosită de C. Lafleur pentru a le desemna, prinde aici un contur particular. Dar pentru a exprima coerenţa

21. *De Trinitate*, cap. 2, *The Theological Tractates*, ed. H.F. Stewart, E.K. Rând, S.J. Tester, Cambridge (Mass.) – Londra, 1973, p. 8; ed. şi trad. fr. de A. Tisserand, *Traites théologiques*, Paris, 2000, pp. 144 – 145: „*sine motu abstracta atque separabilis*" (trad. rom. de Bogdan Tătaru-Cazaban, *Tratate teologice*, Iaşi, Polirom, 2003, p. 91). Prin „theologica" („ştiinţă teologică") desemnez ştiinţa teologică şi teologia filosofică a lui Aristotel.

22. *De Civitate Dei* VIII, I (BA 34, 228).

23. *De Civitate Dei* VIII, I (BA 34, 230): „*Neque eram hoc opere omnes omnium philosophorum vanas opiniones refutare suscepi, sed ea's tantum quae ad theologian pertinent, quo verbo Graeco signi*ficări *intelligimus de divinitate rationem sive sermonem*".

necesară oricărei căutări a înţelepciunii, aceste lucrări „didascalice" arată articularea diferitelor discipline filosofice. Potrivit scrierii anonime *Călăuza studentului*, editată de C. Lafleur, metafizica desemnează ceea ce este absolut separat de mişcare şi de materie, atât potrivit fiinţei, cât şi definiţiei24. Această analiză are ca fir conducător examinarea mişcării şi separării la Aristotel (*Metafizica* E, 1): fizica se referă la fiinţa în mişcare, matematica la obiectele unite cu mişcarea şi materia, dar separate prin puterea intelectului, iar metafizica la obiectele nemişcătoare şi separate în sine de materie25. Astfel, obiectul metafizicii constă în „lucrurile naturii", realităţi separate, absolut (*omnino*) desprinse de mişcare şi de materie prin esenţă26. Ghidul anonim explică astfel metafizica prin etimologia denumirii sale: *metha* ar însemna *trans*, adică *dincolo de fizică21*. Metafizica tratează „de maxime transcendentibus", examinează „realităţile care transcend în cel mai înalt grad *natura* (aflată în mişcare)" 28. Obiectul acestei

ştiinţe este, aşadar, divinul.

24. „*Possunt eram res nature tripliciter considerări*: *uno modo prout sunt omnino separate a motu et a materia secundum esse et diffinitionem*, *et de talibus rebus est methaphisica*. *Et dicitur a metha*, *quod est* «*trans*», *etphisis*, *quod est* «*natura*», *quasi* «*transcendens phisim*», *în e o quod maxime de transcendentibus naturam considerat*, *scilicet de divinis*" (ed. dactilografiată, C. Lafleur, § 9).

25. § 59: „*Methaphisica* (…) *agit de rebus omnino abstracţis a motu et materia*, (…) *în quatuor mathematicis*, *quoniam de rebus coniunctis motui et materie secundum esse*, *separatis tamen secundum intellectum et diffinitionem*, *arestat determinare de tertio membro*, *scilicet quod res nature considerantur prout sunt iuncte motui et materie omnino et secundum esse et diffinitionem*"; *cf*. *Metafizica*, E, 1, 1026 a 10 – 22.

26. *Cf*. § 14: „*Methaphisica potest dici de rebus naturalibus prout omnino separate sunt a motu et a materia*".

27. Aceeaşi etimologie în „Une introduction à l'étude de la philosophie: Ut alt Tullius", § [16], ed. G. Dahan, în *l'enseignement de la philosophie au XIIe siècle*, *Autour du* «*guide de l'étudiant*» *du ms*. *Ripoll 109*, „Actes du colloque internaţional edite, avec un complement d'études et de textes, par C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier", Brepols, Tunrhout, 1997, p. 52. Altă atestare în anonimul *De cursu et libris studii* (Vat. lat. 3022, f. 84"): „*Methaphysica dicitur a metha quod est trans et physis quod est natura*, *quasi transcendens naturam*", citat în Duns Scotus, *Quaestiones super libros metaphysi-corum Aristotelis*, „Prologus", § 18, ed. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gal etc, St. Bonaventure (New York), Franciscan Institute, 1997, p. 9.

28. Nu este vorba de o doctrină a transcendentaliilor, pentru că verbul *a transcende* este aici tranzitiv. Şi reciproc, teoreticianul transcendentaliilor, Filip Cancelarul, vorbeşte despre „*communissima*" (*Summa de bono*, „Prol.", ed. Wicki, Berna, Franke, 1985, p. 4); iar succesorul său imediat, Alexander din Hales, despre „*primae impressiones*", „*primae determinationes*" (*Summa theologica* I, § 72 –

73, Quaracchi, I, 1924, pp. 113 – 115).

Metafizica e mai ales o teologie naturală sau, mai exact, o „teiologie" (mai degrabă o ştiinţă umană a divinului decât o revelaţie săvârşită de Dumnezeu). Genul/subiectul său este „fiinţa primă, pentru că pornind de la ea toate celelalte emană în fiinţă şi prin ea sunt păstrate (în fiinţă)" 29. Metafizica se referă, aşadar, direct la Dumnezeu, ca sursă a fiinţei, fără să treacă prin fiinţa în genere. Iar dacă în această ştiinţă este vorba şi despre fiinţă în generalitatea ei, aceasta se identifică imediat cu generalitatea principiului: „se poate spune că subiectul ei este fiinţa comună", dar comună „tuturor principiilor universale ale lucrurilor", prin care trebuie să înţelegem cauzele prime cele mai înalte.

Introducerea în filosofie a lui Nicolaus din Paris susţine aceeaşi interpretare în principal teologică30. Această ştiinţă se ocupă cu „esenţele separate – tocmai pentru că sunt separate"; demersul său este *principaliâer* într-un dublu sens: *în principal*, pentru că divinul constituie obiectul său principal; *şi principial*, pentru că raportează toate lucrurile la principiu31. De aici Nicolaus conchide în mod logic că „o astfel de ştiinţă este divină" 32. Prologul „Triplex est principium" al lui Adenulf din Anagni rezumă fidel această interpretare33.

Ar trebui oare să fim surprinşi? Într-un anumit sens nu, pentru că această interpretare a ştiinţei supreme trimite la o lectură platoniciană a lui Aristotel, ba chiar la un anumit platonism al său. Totuşi, corpusul căreia îi corespunde este remarcabil şi surprinzător. *Theologia* latină se află acum legată de cuvântul „metafizică" şi deci de corpusul recent tradus care poartă acest nume. Înţelegerea conceptului este determinată astfel de structura corpusului pe care îl acoperă. Dar este vorba oare de

29. *Ibid*., §.12: „*Subiectum vero methaphisice potest dici primum ens, e o quod eStillud* a *quo omnia alia exeunt în esse et a quo conseruantur*. *Et potest dici subhetum eius ens communiter dictum ad omnia universalia principia rerum*".

30. Ed. C. Lafleur şi J. Carrier, *L'enseignement de la philosophie*

au XIIe siècle, ed. cit., § 10, p. 456: „*Şi de mobili, şic est metaphisica que considerat essentias separatas et immobiles*: *licet eram sit de totoente, principaliter tamen est de essentiis separate*”. Lucrarea datează din anii 1230 – 1240 (p. 448). Nicolaus din Paris admite, desigur, o uşoară concesie, şi deci o dezarticulare posibilă a metafizicii. Dar o face prin pretenţie, iar paranteza deschisă este imediat închisă.

31. *Ibid*., § 18, p. 457: „*cum cetera omnia reducăt ad primum principium, quod est verissimum et certissimum*”.

32. *Ibid*., § 18, p. 457: „*divina est scientia*”.

33. „*Methaphisicus, ut dictum est, considerat rerum essentias abstractas a motu et a materia. Et ideo reducit omnes alias scientias ad unum verum principium. Et propter hoc dicitur scientia divina*” (ed. C. Lafleur şi J. Carrier, *ibid*., pp. 438 – 439).

Metafizica lui Aristotel? Cu siguranţă nu. În forma în care este cunoscută în acea epocă, lucrării îi lipsesc trei cărţi, dar are una în plus. Iar această diferenţă este semnificativă. Pentru că, după cum a arătat recent A. de Libera, metafizica autorului anonim comportă trei părţi:

1. Prima parte este cunoscută în traducerea denumită *Metaphysica vetus* şi cuprinde (mica) noastră carte a (urmată poate de A, 5 – 8): „*Et in hoc libro determinatur de rebus în ratione qua sunt entes et habent reduci ad primum ens*” *34*.

2. Cea de-a doua parte corespunde traducerii cunoscute sub numele de *Metaphysica nova*, care cuprinde cărţile de la B la A, cu excepţia cărţii K: „*Et sic în toată* Metaphisica *sunt XI. libri*” *35*. După cum atestă şi comentariile lui Roger Bacon, *Metafizica* citită în jurul lui 1240 avea cu trei cărţi mai puţin decât cea pe care o ştim în prezent, pentru că omitea cartea K şi nu conţinea, după cartea A, nici cărţile M şi N (care încheie textul grecesc, dar erau necunoscute lumii arabe); în plus, ea începea cu a. Astfel, ordinea spune totul: din această perspectivă, metafizica începe de la cel de-al doilea capitol al primei cărţi cu demonstrarea existenţei unui principiu prim (în *Metafizica* a, 2): „cauzele tuturor celor existente nu sunt într-o serie infinită” 36 în ordinea cauzelor materiale, eficiente, finale şi formale (ceea ce

constituie, împreună cu principiul eminenţei din a, 1, nucleul celor cinci căi

34. (Anonim) *Guide de l'étudiant*, ed. C. Lafleur, J. Carrier, § 10. Dat fiind conţinutul *Metafizicii a*, este puţin probabil ca această „primă fiinţă" să fie substanţa (ci mai degrabă gradul suprem al fiinţei, principiu al tuturor celorlalte), orice ar spune A. de Libera în comentariul său („Structure du corpus scolaire de la metaphysique dans la premiere moitié du XIH – eme siècle", în *l'enseignement de la philosophie au XIII* siècle*, p. 74), care îl apropie de analizele lui Adam din Bocfeld: „*scientia prima* (...) *erit de primo scibili cum suiş passionibus stabiliens în ipso principia sumpta în omni scientia particulari. Ergo lipsa est deente et de passionibus, que insuntenti*" (în M. Grabmann, „Die Aristoteleskommen-tatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort. Die Anfänge der Erklărung des «Neuen Aristoteles» în England", *Mittelaterliches Geistesleben*, *Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München, 1936, II, pp. 138 – 182, p. 151). Analizele lui Adam par mai apropiate de gândirea lui Avicenna (vezi partea a II-a a articolului nostru). Inversarea ordinii dintre a şi A este o caracteristică a tradiţiei arabe a metafizicii lui Aristotel, atestată de Averroes: *Grand commentaire de la Metaphysique*, *Livre Lam-Lambda*, trad. fr. de A. Martin, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 29, n. 13 şi 32.

35. *Guide de l'étudiant*, § 10.

36. *Metafizica a*, 2, 994 a 1 – 2, trad. fr. de Tricot, Paris, Vrin, 1974 (ed. nouă), pp. 110 – 111 (trad. rom. de Gh. Vlăduţescu, Paideia, 1998, p. 24).

tomiste!). Unii merg chiar până la a purifica şi mai mult corpusul şi fac din a, 1 (care se referă la căutarea adevărului) un simplu prolog; în acest caz, *Metafizica* ar debuta efectiv cu „lovitura absolutului", cu demonstrarea existenţei lui Dumnezeu37. Alţii văd în întreaga carte a un fel de „doctrină a ştiinţei", de metodă prealabilă38, în orice caz, metafizica în calitate de ştiinţă apare ca un demers ascendent, care vizează transcendenţa, a cărui încoronare definitivă o constituie cartea

A. Or, această carte descrie Primul Mişcător imobil al lumii, a cărui necesitate fusese stabilită în *Fizica*.

37. Consideraţio autem etc. (= *incipit* de *Metafizica a*, 1, 993 a 30). *Supposito*, *ut vuit Avicenna* (*Liber de philosophia prima sive scientia divina* 1, 2; ed. S. van Riet, Louvain – Leyde, Peeters – Brill, 1977, p. 13, 1.36 – 38) *et etiam Algazel* (*Metaphysies* I, 1, ed. J. Muckle, Toronto, 1933, p. 4, 1.17 – 19), *quod subiectum hujus philosophiae sit ens inquantum ens*, *ad divisionem huius scientiae attendamus*; *quae primo dividitur în duaspartes*, *scilicet improoemium et tractatum*. *Et incipit tractatus ibi*: Et manifestam est quod res (= *incipit* al cărţii a, 2, 994 a 1). El, *ut volunt quidam*, *primus liber hujus metaphysicae novae non continent nisi istam partem procemialem*; *secundum tamen alios*, *dicitur vetus metaphysica primus liber*, *et quod în principio novae metaphysicae incipit secundus*", Adam of Buckfield (= din Bocfeld), „Sententia super secundum Metaphysicae", ed. A. Maurer, în *Nine Medieval thinkers*. *A collection ofhitherio unedited texts*, ed. J.R. O'Donnell, Toronto, 1955, p. 101. Să ne amintim că *Metaphysica vetus* (traducerea latină făcută din greacă), care constituia pentru unii (*quidam*) cartea I din „această metafizică", se opreşte la cartea a IV-a a noastră (O, cap. 4. Există, aşadar, două interpretări ale raportului dintre *Metaphysica nova* şi *Metaphysica vetus*: potrivit lui Adam din Bocfeld şi *Călăuzei studentului*, prima parte a metafizicii o constituie cartea I (a), potrivit altora, prima parte merge până la conceptul unei ştiinţe a fiinţei ca fiinţă (r, 1). Toţi sunt de acord că a, 1 este un prolog (*prooemium*), dar dezacordul intervine în privinţa întrebării dacă prima parte a metafizicii se termină cu tratatul (*tractatus*) *a*, 2 sau cuprinde cărţile A, B, f. Unele manuscrise au structura indicată de Bocfeld: Ms. Florenţa, Bibi. Laurenziana PI. XIII sân 7, conţine cartea I din *Metaphysica vetus*, urmată de *Metaphysica nova* (A. Maurer, *ibid*., p. 99, n. 5). Vezi şi Cod. Vat. Lat. 2081 (probabil de la Oxford, de la mijlocul secolului al XIII-lea), f° 140, citat de F. Pelster, „Neuere Forschungen über die Aristotelesubersetzungen des 12. und 13. Jahrhunderts. Eine kritische Ubersicht", *Gregorianum*, 30 (1949), 52: „*Unde sciendum quod quidam*

incipiunt primum librum ibi: Consideraţio quidem de veritate, *et Mi dicunt quod terminatur ibi*: maxime etc., *et quod ibi incipit liber secundus*, *et terminatur ibi*: necesse est nobis, *ubi incipit liber tertius*. *Melius tamen dicendum quod vetus metaphysica computatur proprimo libro et durat usque ibi*: Consideracio quidem, *ubi incipit liber secundus*".

38. Ioan din Dacia, „Divisio scientie", în *Opera*, ed. A. Otto, Copenhaga, Bagge-Gad (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*), 1955, t. I, p. 25: „*N-am în primo ut în veteri metaphysica determinatur modus habendi scientiam et de quidditate et qualitate scientie*, *que methaphysica est*".

3

şi îl numeşte Dumnezeu. Viaţa lui constă în actul pur al gândirii, o gândire ce nu are alt obiect în afara ei înseşi şi care coincide cu propria sa perfecţiune. *Metafizica* pe care o citeau medievalii se încheia, aşadar, prin cunoaşterea lui Dumnezeu, înţeleasă potrivit unui genitiv în acelaşi timp obiectiv şi subiectiv: ea culmina prin cunoaşterea pe care Dumnezeu o are despre el însuşi, prin *noesis noeseos*.

Absenţa unei cărţi este aici capitală: omisiunea cărţii K trece sub tăcere asimilarea dintre fiinţa ca fiinţă şi fiinţa separată, autorizată de un fragment straniu şi celebru din K: „există o ştiinţă a fiinţei întrucât este fiinţă şi este separată" (K, 7, 1064 a 28 – 29) 39. Evitând această identificare problematică, o astfel de *Metafizică*, mergând de la demonstrarea primului principiu la ştiinţa divină, împlineşte proiectul ştiinţific al unei teologii fără să ducă la nicio confuzie cu ştiinţa fiinţei ca fiinţă.

Dar această ediţie a *Metafizicii* este tot atât de remarcabilă prin adăugirile ei ca şi prin lipsuri. Pentru că a treia parte a *Metafizicii* este *Liber de causis40*. Astfel, ultima carte a ştiinţei despre lucrurile separate se referă la faptul că „orice substanţă superioară are o influenţă asupra efectului său" 41. Cea de-a treia parte a metafizicii

39. Este deci o ştiinţă „universală prin însăşi anterioritatea sa"

(K, 7, 1064 b 13 – 14), expresie ce are un corespondent în E, 1, 1026 a 31: „universală întrucât este primă". *Cf*. P. Aubenque, *Le probleme de Vetre chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, ed. a IV-a, Paris, 1977, p. 32 (trad. rom. de Daniela Gheorghe, Teora, 1998) (referitor la E, 1): „Nu există nimic în aceste teze care să nu poată fi asimilat de cineva cu o formaţie platoniciană în propria sa doctrină: o interpretare platonizantă era deci cu atât mai puţin arbitrară cu cât îşi afla justificarea în anumite texte ale lui Aristotel însuşi; ea oferea în plus o cale de a concilia sensul particulei *meta* din *metafizică* şi primatul aristotelic al ştiinţei despre fiinţa imobilă şi separată"; şi p. 41 (referitor la K, 7): „Această asimilare a fiinţei ca fiinţă cu fiinţa separată va deveni tradiţională în rândul comentatorilor şi, permiţând identificarea ştiinţei despre fiinţa ca fiinţă cu filosofia primă, va autoriza o interpretare unitară a *Metafizicii* care a ajuns până la noi. Destinul acestei interpretări nu trebuie totuşi să ne facă să uităm că ea se bazează pe un singur text al corpusului aristotelic, care, fiind greu de armonizat cu majoritatea analizelor aristotelice, face parte dintr-un fragment a cărui autenticitate este pusă la îndoială".

40. *Guide de l'étudiant*, § 10: „*Tertius liber est* De causis; *et ibi agitur de substantiis divinis în quantum sunt principia essendi* vei *influendi unam în alteram secundum quod ibidem habetur quod omnis substantia superior influit în suum causatum*".

41. *Cf. Liber de Causis*, în O. Boulnois, P. Magnard, B. Pinchard, J.-L. Solere, *La demeure de Vetre*, *Étude et traduction du* Liber de causis, Paris, Vrin.

O prelungeşte şi o desăvârşeşte pe cea care se închide cu cartea A. *Liber de causis* devine astfel încoronarea teologiei filosofice a lui Aristotel, permiţând alăturarea la teologia ascendentă a unei teologii descendente, ce prezintă momentele emanaţiei divinului. După cum a arătat A. de Libera, această concepţie despre metafizică este strâns legată de corpusul traducerilor greco-arabe. Ea „propune tocmai ceea ce Aristotel însuşi nu oferă: o teorie cosmologică a emanaţiei (teorie numită a Inteligenţelor), incluzând o teorie despre primul agent, care

prelungeşte teoria primului mişcător formulată în cartea A" 42. Găsim alte atestări şi la Adam de Bocfeld şi Ioan din Dacia43, dar mai ales la Roger Bacon44 şi Albert cel Mare45.

Percepem astfel proiectul total al acestei ştiinţe. Având o asemenea structură, *reducerea ontologiei la teologie* este extrem de surprinzătoare. Prima parte a metafizicii arată că trebuie să reducem („*reduci habet*") fiinţa ca fiinţă la fiinţa primă; cea de-a doua, studierea realităţilor

1990, cap. 1, § 1, pp. 38 – 39: „*Omnis causa primăria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda*" („Orice cauză primă este mai influentă asupra cauzatului decât o cauză universală secundă", trad. rom. de A. Baumgarten, p. 11).

42. A. de Libera, „Structure du corpus scolaire de la metaphysique dans la premiere moitié du XIH – eme siècle", op. cit., p. 75.

43. Adam de Bocfeld prezintă *Liber de causis* ca o „*liber quartus decimus metaphysice*" (B.N. Florenţa, G. 4.355, citat de C. Lohr, „Medieval Latin Aristotle Comentaries", în *Traditio*, 23 [1967], pp. 317 – 323); *cf*. Ioan din Dacia, „Divisio scientie", în *Opera*, ed. A. Otto, Copenhaga, Bagge-Gad (*Corpus Philosophorum Danicorum*), 1955, t. I, p. 26: „*Quidam eram solent addere librum de causis*, *quamuis potest dici*, *quod distinguitur a methaphysica*, *n-am Kber de causis est de substantiis separatis*, *secundum quod una habet influenţiam super aliam*, *unde etiam ex hoc nomen acceptt. Nomen eram cause nomen influenţie est*".

„Roger Bacon, *Questiones supra libros Prime Philosophie Aristotelis* (*Metaphysica* I, II, V-X), ed. R. Steele, M. Delorme, *Opera omnia hactenus inedita*, Oxford, 1930, vol. 10, p. 184: *iliae sunt partes quae propter sui nobilitatem în scientiis particularibus non habent determinări*, *ut intelligentiae et substanţiae spirituales*, *et de talibus determinat ista scientia ad minus quantum ad XI et librum de causis*".

45. *Cf*. A. de Libera, „Albert le Grand et Thomas d'Aquin interpretes du *Liber de causis*", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 74 (1990), pp. 347 – 478: *Jste liber* (*de causis*)

Philosophiae primae *coniungendus est*, *utfinalem ex ipso recipiapterfectionem*" (*De causis et processu universitatis* II, 1, 1; ed. W. Fauser, *Opera Omnia*, t. XVII/2, Münster/W. Aschendorff, 1995, p. 60).

divine şi a principiilor lucrurilor în propria lor fiinţă („*secundum quodlibet sui esse*"); cea de-a treia, examinarea realităţilor divine ca principii dătătoare de fiinţă. Este vorba întotdeauna de fiinţă, dar niciodată pentru ea însăşi, *ca fiinţă*: mergem de la fiinţa efectului la cea a principiului, apoi de la fiinţa principiului la cea a efectului; reducţiei îi urmează emanaţia; teologiei ascendente, teologia descendentă. Nu există „ontologie" ca atare, pentru că analiza esenţei este întotdeauna redusă la structura divinului – emanaţie şi întoarcere.

Ce semnifică acest proiect în totalitatea sa? El presupune o distincţie între două sensuri ale cauzei, cauza motrice şi principiul fiinţei (asimilat apoi cauzei eficiente): primul *mişcător* nu se identifică cu „primul agent" (*Primum agens*). Într-adevăr, la primul mişcător se ajunge la capătul unei demonstraţii care rămâne fizico-teologică; presupunând că acesta este Dumnezeu, el este Dumnezeu ca principiu al mişcării din fizică. Or, punerea în mişcare nu e încă creaţie: în schimb, doar un prim *agent* poate da fiinţă. Numai Dumnezeul creator al fiinţei este cu adevărat Dumnezeu, şi astfel e cu adevărat obiect al metafizicii46.

Această interpretare latină a metafizicii ca teologie este ea însăşi ecoul şi reluarea unui proiect fundamental al filosofiei arabe: constituirea unei *Teologii a lui Aristotel*. Trebuie să înţelegem prin aceasta opera apocrifă care completează proiectul ştiinţei divine *tocmai în felul în care nu a putut fi realizat în* Metafizica *lui Aristotel*. Redactată în cercul lui al-Kindi, la Bagdad, în secolul al IX-lea, această lucrare este un discurs „despre supremaţia divină", o compilaţie de citate din Porfir, Plotin, Proclos şi Alexandru din Afrodizia. În mod enigmatic şi remarcabil, prima metafizică medievală *latină* reproduce acest proiect, *în vreme ce corpusul corespunzător îi rămâne în esenţă inaccesibil*. Astfel, singurul text care a ajuns în lumea latină, ca lumina-fosilă a acelui *big bang*

46. Despre distincţia dintre cauza mişcării şi cauza eficientă, precum şi dintre primul mişcător şi Creator, vezi E. Gilson, „Notes pour l'histoire de la cause efficiente", în *AHDLMA* 29 (1962), pp. 7 – 31, reluat în *Études medievales*, Paris, 1986, pp. 167 – 191; J. Jolivet, „Les repartitions des causes chez Aristote et Avicenne: le sens d'un deplacement", *mlectionum varietates*, *Hommage* a *Paul Vignaux*, sub direcţia lui J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera, Paris, Vrin, 1991, pp. 49 – 65; A. de Libera, „Ulrich de Strasbourg lecteur d'Albert le Grand", în R. Imbach, C. Flueler (ed.), „Albert der Grosse und die deutsche Dominikanerschule, Philosophische Perspectiven", în *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Théologie*, 32 (1985), pp. 105 – 136 (mai ales pp. 127 – 136); O. Boulnois, *Être et representation*. *Une genealogie de la metaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, Presses Universitaires de France („Epimethee"), 1999, cap. VII, 1: „Physique ou metaphysique?", pp. 328 – 339.

Originar şi de neatins (explozia şi fragmentarea *Teologiei lui Aristotel*), este *Cartea despre cauze* (*Liber de causis*). Una dintre caracteristicile cele mai tipice ale acestei lucrări este tocmai faptul că în ea este vorba despre o henologie neoplatonică „decapitată": în timp ce la Proclos şi Plotin Unul şi Binele rămâneau dincolo de fiinţă, aici primul principiu se identifică cu gradul suprem al fiinţei, care dă fiinţă fiinţărilor. Identificată astfel cu fiinţa, cauza primă este cauza lumii (propoziţia 2 din *Liber de causis*). Să semnalăm, de altfel, că reliefarea cauzei eficiente nu este proprie monoteismului „religiilor Cărţii". Găsim formularea încă din *Comentariul la Parmenide* al lui Proclos47. Or, autorii latini din prima jumătate a secolului al XIII-lea sunt cei care au receptat multă vreme *Liber de causis* ca pe teologia lui Aristotel.

Al-Farabi analizează metafizica în aceiaşi termeni. Dacă fizica tratează despre natură, ea cuprinde cunoaşterea cerului şi a substanţelor care sunt prezente acolo: astrele48. Dar metafizica începe când ne întrebăm „dacă această substanţă (natura) are un creator" 49. O asemenea cercetare permite „cunoaşterea lui Dumnezeu şi accesul la cunoaşterea creatorului substanţei şi accidentului" 50. De aceea ea

este numită (conform accepţiunii grecescului *meta*) „ştiinţa de după natură, adică ştiinţa divină" 51. Teologia este cunoaşterea fiinţei divine ca fiinţă a creatorului. Nu există lucru care să nu aibă echivalent în gândirea lui al-Farabi până la statutul fiinţei separate: aceasta nu este constituită de formele abstrase din materie, ci de formele separate, „care nu sunt şi nu au fost niciodată în

47. *Commentaire du Parmenide* III, ed. V. Cousin, *Procli Opera inedita*, Paris, 1864, p. 788.

48. Al-ffarabi, De *ortu scientiarum*, ed. EI. Baeumker, Munster/W. Aschendorff (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* XIX, 3), 1916, cap. 1, p. 21. După cum semnalează S. Pines, pentru al-Farabi „ştiinţa divină" are trei părţi: fiinţele ca fiinţe; logica şi principiile demonstraţiei ştiinţifice; fiinţele necorporale: reflecţia asupra lor permite cunoaşterea existenţei unei fiinţe prime despre care credem că este Dumnezeu – această parte prezintă şi felul în care celelalte fiinţe provin de la El (*La liberté de philosopher*, *De Maimonide* a *Spinoza*, trad. fr. de R. Brague, Desclée de Brouwer, *Midrash/ References*, Paris, 1997, p. 252).

49. Al-Farabi, *De ortu scientiarum*, ed. EI. Baeumker, cap. 1, p. 21: „*Deinde consideravimus an haec substantia haberent factorem, et an esset possibile cam non habere factorem*".

50. Loc. cât.: „*Inquisitio ergo de hocfuit causa cognoscendi deum et accedendi ad cognoscendum creatorem substanţiae et accidentis*".

51. Loc. cât.: „*Et scientia de hoc vocatur scientia post naturam sciliciet scientia divina*".

materie" 52. Metafizica nu are două obiecte, fiinţa ca atare, abstractă în general, şi fiinţa divină separată, ci unul singur: formele inteligibile şi intelectuale pure.

Putem chiar să situăm într-un cadru şi mai vast această interpretare kindiană, apoi latină a metafizicii. Ea ne trimite pur şi simplu la şcoala lui Ammonius53. Aici ceea ce este perfect este prim. De aceea începem cu ceea ce ne este cel mai accesibil, cu fizica, pentru a urca apoi, după fizică, la metafizică. Metafizica este filosofia primă

menţionată de Aristotel, adică o „ştiinţă teologică"; ea tratează despre cauzele şi principiile fiinţei şi trebuie să depăşească toate fiinţările din natură. Obiectul ei îl constituie, aşadar, ansamblul a ceea ce este în mod real (*hypostasei*) şi nu numai la nivel conceptual (*epinoia*) separat de materie: imaterialul, nesupus devenirii, „fiinţa primă" prin excelenţă. Astfel, caracterul separat al obiectului său nu desemnează o abstragere din sensibil, ci statutul fiinţelor lipsite de mişcare şi separate. Această interpretare, transmisă prin sursele arabe, se acordă cu ceea ce autorii latini cunosc deja despre şcoala lui Ammonius, care interpretează metafizica drept *theologia* sau ştiinţă a divinului, în mod real separat de materie şi de mişcare, atât prin intermediul surselor latine (Boethius), cât şi prin al celor greceşti (Dionisie). Idealul de unire cu Binele Suprem face să conveargă „ştiinţa teologică" (aristotelică) şi teologia (creştină) într-o unică înţelepciune. Astfel, introducerile în filosofie nu ezită să extragă din *Sentinţele* lui Petru Lombardul un citat din Pseudo) Augustin ca eXilortaţie sau *Protreptic*: găsim acest imn adus înţelepciunii, în care metafizica fericirii culminează într-o teologie a inteligenţelor şi a unirii cu Dumnezeu, în *Philosophia* anonimului *Ut alt*

52. Al-Farabi, *De intellectu et intellecto*, ed. E. Gilson, în „Les sources greco-arabes de l'Augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, 4 (1929 – 1930), retipărit separat, Paris, Vrin, 1986, p. 120: „*Cum autem fuerunt hic aliqua que sunt forme non în materiis*, *nec fuerunt unquam forme în materiis pwfecto hec cum intelliguntur frunt aliqua intellecta*, *sed talia qualia crant antequem intelligerentur*". *Cf*. E. Gilson, p. 31: „Există în lume forme care nu sunt, nu au fost şi nici nu vor fi vreodată unite cu materia, pe care, prin urmare, intelectul nostru nu are nevoie să le abstragă pentru a le cunoaşte".

53. Despre acest chip al metafizicii – şi mai ales despre Asclepios, Ammonius şi Simplicius –, vezi O. Boulnois, „Heidegger, l'ontotheologie et les structures medievales de la metaphysique", în *Quaestio* 1 (2001), „Heidegger ei medievali. Atti del colloquio

internazionale, Cassino 10/13 maggio 2000", ed. de C. Esposito şi P. Porro, Tumhout-Bari, Brepols-Pagina, pp. 379 – 406.

Tullius54, în cea a lui Aubry din Reims, ca şi în aceea a anonimului *Ut testatur Aristotiles55*.

Această orientare teologică se potriveşte cu interpretarea lui Averroes, potrivit căruia se „afirmă îndreptăţit" că A „este ultima din această disciplină (metafizica)", pentru că cercetarea „principiilor fiinţei ca fiinţă şi a principiilor substanţei prime" constituie „scopul ultim al Metafizicii" 56, interpretare ce se înrădăcinează la rândul ei în definiţia subiectului metafizicii, care cuprinde principiile şi cauzele fiinţei, „pentru că este dovedit că în fiinţă există un (lucru) prim, care este substanţa, şi un al doilea; aşadar, trebuie ca acela care îşi propune să studieze principiile fiinţei ca fiinţă să studieze principiile substanţei" 57. Această teologie naturală se împlineşte mai cu seamă în cunoaşterea pe care Dumnezeu o are despre El însuşi: „Primul, lăudat să fie, cunoaşte natura fiinţei ca fiinţă absolută, adică se cunoaşte pe Sine însuşi" 58. Combinând aceste surse diferite, latinii regăsesc principiul unei procesiuni a fiinţei în afara fiinţei prime. Dar repetarea comportă în acelaşi timp o diferenţă: autorii latini reconstituie gestul neoplatonic ignorând

54. „*Hec eram perfectio est anime et speculum, qua mediante quilibet suum intelligit et intelligit creatorem, quo testatur Augustinus în libro suo* De anima: *Ad hoc, inquit, fuit creata anima ut summum bonum intelligeret, intelligendo diligeret, et diligendo possideret, possidendo glorificaretur*", ed. G. Dahan, „Une introduction à l'étude de la philosophie: *Ut alt Tullius*", op. cit., § 2, pp. 36 – 37. Citatul provine de fapt de la Petru Lombardul, *Sententiae* II, d. 1, c. 4; t. I, Grottaferrata (Roma), Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas (*Spicilegium Bonaventurianum* IV), 1971, p. 332, 1.10 – 14, care parafrazează la rândul său *Summa Sententiarum* II, 1 (PL 171, 1106 D-1107 A; 176, 79 C-80 C).

55. Aubry din Reims, în *Philosophia* (ed. R.A. Gauthier, „Notes sur Siger de Brabant, II. Siger en 1272 – 1275. Aubry din Reims et la

scission des Normands", *Revug des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 68 [1984], p. 30, 1.30 – 33), şi anonimul *Ut testatur Aristotiles* (ed. C. Lafleur, J. Carrier, „L'introduction à la philosophie *Ut testatur Aristotiles* [vers 1265 – 1270]", *Laval Théologique et Philosophique*, 48/ 1 [1992], § 3, p. 97) citează amândoi „Augustinus, libro suo de anima et spiritu" (aluzie la lucrarea lui PseudoAugustin = Alcher de Clairvaux, *De spiritu et animal*) şi citesc *frueretur* în loc de *glorificaretur*, ceea ce lasă puţin loc intervenţiei eventuale a harului.

56. Averroes, *Grand commentaire de la* Metaphysique *d'Aristote*, Livre Lam-Lambda, traduit de Tarabe et annote par A. Martin, „Prologue", Paris, 1984, pp. 27 – 29, trad. corectată după n. 7, p. 27. Averroes nu comentează cărţile M şi N, deşi le cunoaşte (*cf*. *ibid*., p. 34, n. 31), în vreme ce cartea K nu i-a parvenit (*cf*. *ibid*., p. 41, n. 65).

57. Averroes, *ibid*., comentariul 2, p. 48.

58. Averroes, *Grand commentaire de la* Metaphysique *d'ristote*, Livre Lam-Lambda, comentariul 51, p. 269 (trad. corectată după p. 269, n. 32).

corpusul în care acesta s-a constituit. Astfel, ei realizează la rândul lor o *nouă sinteză* neoplatonică.

A. Zimmermann a consacrat o lucrare amplă, *Ontologie oder Metaphysik*?, punerii în lumină a diverselor forme de metafizică din secolele al XIII-lea şi al XIV-lea. Oricât de admirabilă este sinteza pe care o propune, ea trece însă mult prea repede peste interpretarea metafizicii pe care tocmai am examinat-o şi peste stratul său corespunzător de istorie medievală. De la prima pagină, A. Zimmermann declară într-adevăr că este vorba de o poziţie „fără fundament" şi „fără legătură cu problema sistematică a lui *subiectum metaphysicae*" *59*. Fie-ne îngăduit să regretăm această excludere, pentru că o astfel de dimensiune ar permite conferirea unei alte profunzimi istorice metafizicii medievale. Nu putem să o bifăm dintr-un condei, limitând-o la „cărţulii pentru studenţi", obscure şi anonime, la opere fără urmări pentru că provin din facultatea de arte sau rezultă dintr-un stadiu arhaic al receptării lui Aristotel. Or, la

trecerea dintre secolul al XIII-lea şi al XIV-lea, aceeaşi doctrină este dezvoltată de unul dintre marii maeştri ai şcolii dominicane germane, Dietrich din Freiberg. Acesta scrie: „metafizica examinează în primul rând şi în principal (*primo et principaliter*) fiinţarea divină, care este divină prin esenţă, apoi, pe cale de consecinţă (*consequentef*), celelalte (fiinţări)" 60.

Potrivit acestei interpretări, metafizica este înzestrată cu o structură pentru care problema fiinţei, o dată formulată, este absorbită de divin, şi culminează ca ştiinţă cu ştiinţa divină a divinului. Să amintim doar definiţia subiectului său: „fiinţareaprimă, de la care celelalte *emană* şi sunt păstrate în fiinţă. Şi putem spune că subiectul ei este fiinţa considerată *comună* tuturor *principiilor universale* ale lucrurilor" 61.

59. A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*? *Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert* (1965), ed. a n-a revăzută, Leuven, Peeters, 1998, p. 1: „*Dietrich von Freiberg gibt fur seine These* (...) *keine ausfiihrliche Begrundung an, und Meister Eckharts Explikatio-nen grundlegender ontologischer Termini stehen gleichfalls nicht im Zusammen-hang mit der sistematischen Frage nach dem* subiectum metaphysicae".

60. Dietrich von Freiberg, *Fragmentum de subiecto theologiae*, ed. L. Sturiese, Hamburg, F. Meiner (*Opera omnia*, t. III), p. 281: „*metaphysica considerat eram primo et principaliter deente divino, quod est divinum per essentiam, consequenter autem de aliis*". Să ne amintim că Dietrich din Freiberg este adesea considerat unul dintre cei mai remarcabili susţinători ai tezelor de la facultatea de arte în cadrul facultăţii de teologie.

61. §12: „*Subiectum vero methaphisice potest dici primum ens, e o quod est illud a quo omnia alia exeunt în esse et a quo conseruantur. Et potest dici subiectum eius ens communiter dictum ad omnia universalia principia rerum*".

Potrivit acestei concepţii, metafizica se referă în mod direct la tot ceea ce este prim sau principiu: fie că priveşte principiul în

singularitatea sa, ca o fiinţare de la care emană toate lucrurile şi ca principiu unic al fiinţei lor, fie că, dacă am vrea neapărat să-i dăm un obiect universal, trebuie să înţelegem că ea vizează toate principiile universale. Există o ierarhie şi o anumită pluralitate în sfera a ceea ce este prim, dar numai prin participarea la primatul originar al lui Dumnezeu. Propun deci să numim această doctrină *protologie*, expresie creată de istoricii neoplatonismului pentru a desemna o doctrină a principiului.

Astfel înţeleasă, metafizica intră în concurenţă directă cu teologia revelată: ea are exact acelaşi obiect, pe care îl abordează însă numai pe calea raţiunii. Existenţa unui singur obiect conduce fie la o suprapunere, fie la un conflict în privinţa domeniului de competenţă, atunci când metafizica pare a face inutilă cunoaşterea lui Dumnezeu pe care o asigură teologia întemeiată pe credinţă. Chiar numele de *theologia* este ambiguu şi se poate înţelege în două moduri opuse: teologie naturală (în continuarea lui Aristotel) sau discurs despre Dumnezeu în sfera credinţei (potrivit viziunii lui Augustin).

Dar identificarea teologiei cu ştiinţa lui Dumnezeu are şi o altă consecinţă. Unii magiştri ai facultăţii de arte reproduc afirmaţia lui Aristotel potrivit căreia Dumnezeu nu este cunoscut în act decât prin el însuşi, astfel încât ştiinţa lui Dumnezeu nu are decât pe Dumnezeu atât ca obiect, cât şi ca subiect. Numai Dumnezeu cunoaşte deplin teologia.

Dar această ştiinţă o au puţini. Ea este ştiinţa care dispreţuieşte fiinţa rea şi pe care o slujesc toate celelalte. „Şi numai Dumnezeu are acest privilegiu", dugă cum spune Aristotel în *Vechea metafizică*; iar din această cauză, diviziunea ei să fie omisă.62

Printr-o subversiune discretă, însă radicală, păstrând raportul stăpân-slujitor, dar inversându-l în folosul său, această observaţie răstoarnă tradiţionala poziţie ancilară a filosofiei (*philosophia ancilla theologiae*), afirmând dominaţia deplină a metafizicii asupra celorlalte ştiinţe. Ea duce astfel la o triplă consecinţă:

62. Olivier le Breton: „*Set ista scientia est paucorum hominum. Hec est scientia que dedignatur esse uilis et cui omnes aliae famulantur*.

Et solus Deus scit hoc senium, *ut dicit Aristotiles în* Veteri metaphysica" (*Philosophia*, § 42, ed. C. Lafleur, J. Carrier, în *L'e nseignement de la philosophie au XIII şi* & de ed. cit., p. 485). Trimitere la *Metaphysique* A, 9, 1074 b 15 – 35. Ştiinţa divină este o ştiinţă *despre* Dumnezeu şi *a lui* Dumnezeu.

1. refuzul de a transforma metafizica *în sine* în metafizică *pentru noi* (îi va reveni lui Duns Scotus, la începutul secolului al XIV-lea, sarcina de a distinge între aceste două dimensiuni);

2. reducerea oricărei cunoaşteri a lui Dumnezeu şi a numelor divine la o teologie radical negativă;

3. la limită, acest triumf este şi propriul său eşec: pentru a domni, metafizica trebuie să rămână mută; idealul metafizicii înţelese ca ştiinţă divină îi *inhibă* propria dezvoltare sub forma unei (ştiinţe) „teologice".

Dar în cazul filosofilor care nu se opresc la această tăcere radicală şi programatică, aceeaşi orientare duce la un conflict cu teologia revelată. Să ne amintim mai întâi că nu poate exista un conflict decât în măsura în care disciplinele filosofice şi teologia se situează pe acelaşi plan, cel al ştiinţei. Dacă una dintre ele ar fi situată pe terenul interpretării libere, al argumentării probabile sau al înţelepciunii inefabile, sau, ca la Averroes, pe cel al simplei reguli de viaţă, nu ar mai exista un teren comun, deci nicio înfruntare. Una dintre cele mai lămuritoare atestări ale acestei stări de lucruri se găseşte la Boethius din Dacia în *De aeternitate mundi*. Magistrul în arte stabileşte mai întâi că filosofia procedează într-un mod demonstrativ, ca o ştiinţă, şi nu într-un mod probabil. El adaugă că această exigenţă de a cerceta natura lucrurilor este la fel de inepuizabilă ca şi materia sa: nu poate exista nicio problemă care să poată fi disputată prin argumente şi pe care filosoful să nu fie dator să o dispute63.

Poziţia lui Boethius este apropiată de un tip de pozitivism epistemologic: doctrina care tratează despre fiinţă nu este pentru el metafizica, ci „filosofia" în general. El nu ia în considerare *nicio ştiinţă universală a fiinţei ca fiinţă*, ci doar o serie de ştiinţe regionale care

studiază fiecare dintre părţile ei: ştiinţa fiinţei se epuizează astfel în cunoaşterea pozitivă a părţilor sale. „Filosofia", ştiinţă a fiinţei, nu este, aşadar, decât un ansamblu compozit, format prin aplicarea logicii (singura

63. *De aeternitate mundi*, ed. N.G. Green – Pedersen, în Boethius din Dacia, *Topica-Opuscula*, Copenhaga, Bagge-Gad (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, vol. VI, partea a II-a), 1976, p. 347, 1.314 – 318: „*Primo hic diligenter considerândum est quod nulla quaestio potest esse, quae disputabilis est per rationes, quam philosophus non debet disputare et disputare quomodo se habeat veritas în illa, quantum per rationem humanam comprehendi potest*" (trad. rom. de A. Baumgarten, p. 141).

universală) la ştiinţele particulare. Dintre acestea, cea care tratează despre Dumnezeu primeşte numele de metafizică. Într-adevăr, Boethius distinge trei feluri de realităţi: naturală, matematică şi divină, cărora le corespund trei părţi ale filosofiei, *adică trei ştiinţe*: fizica, matematica şi *metafizica*" (recunoaştem aici subdiviziunea lui Aristotel, mai ales din *Metafizica* E, dar nu şi vocabularul lui). Totuşi, niciuna dintre aceste ştiinţe nu poate dovedi că lumea are un început („noutatea" sa): fizica nu cunoaşte decât schimbările naturale (ea ignoră orice producere a fiinţei din neant) 65; matematica studiază raporturile stabile dintre fiinţe (şi astre), dar nu şi apariţia lor66; metafizica (înţeleasă ca ştiinţă *teologică*, şi nu ca ştiinţă a fiinţei ca fiinţă) trebuie să admită că nu poate demonstra începutul lumii, pentru că studiază relaţii ontologice necesare, pe când lumea depinde de o cauză liberă care o produce într-o manieră contingenţă67. Boethius din Dacia face aluzie la un fragment celebru din *Topice*, unde Aristotel aminteşte că anumite probleme nu pot fi rezolvate prin demonstraţie – cum ar fi problema eternităţii lumii. Magistrul în arte insistă asupra următorului principiu: trebuie să ne suspendăm judecata despre începutul lumii, propoziţie pe care nu putem încerca să o demonstrăm prin raţiune (pentru că ar fi prezumţios), dar pe care nici nu o putem respinge (căci ar fi eretic) 68.

Începutul lumii nu poate fi decât obiectul unui act de credinţă: statutul său teoretic nu este cel al unui obiect al ştiinţei, dar nici al unei opinii, obiect al argumentării

64. *Ibid*. 1.320 – 326: „*Philosophus autem omnium rerum naturas docet*; *sicut eram philosophia docet ens*, *şic partes philosophiae docent partes entis*, *ut scribiturlV*. *Metaphysicae*, *et de sepatet*. *Ergo philosophus omnem quaestionem per rationem disputabilem habet determinare*; *omnis eram quaestio disputabilis per rationes cădit în aliqua parte entis*, *philosophus autem omne ens speculatur*, ne*turaleK mathematicum et divinum*".

65. *Ibili.*, p. 349, 1.375 – 377: „*Naturalis non potest ponere aliquem motum novum*, *nisi ipsum praecedat aliquis motus qui sit causa eius*".

66. Continuând analiza sa extensională, Boethius studiază pe rând astronomia („astrologia", p. 353), geometria, aritmetica şi muzica (p. 354).

67. *Ibid*., p. 355, 1.531 – 356, 1.537: „*Quod autem nec metaphysicus possit ostendere mundum esse novum*, *patet şic*: *mundus dependent ex voluntate divina*, *sicut ex sua causa efficiente*. *Sed metaphysicus non potest demonstrare aliquem efectum în duratione posse sequi suam causam suficientem*, *sive posse postponi suae causae suficienti*. *Ergo metaphysicus non potest demonstrare quod mundus cnon> sit coaieternus voluntaţi divinae*".

68. *Ibid*., p. 355, 1.558 – 356, 1.364: *Jdeo dicit Aristoteles în libro Topicorum*, *quod* «*aliquid est problema de quo neutro modo opinamur*, *ut utrum mundus sit aeternus vei non*» (*I* Topicorum *cil*, *104 b 1 – 8*). *Sunt eram multă infide quae per rationem demonstrări non possunt*, *ut quod mortuum redit vivum idem numero*, *et quod res generabilis redit sine generatione*. *Et qui his non* dialectice. Numai punctul de vedere al adversarilor, pentru care credinţa se confunda cu teologia, a putut face din Boethius din Dacia teoreticianul unui „dublu adevăr" 69. Pentru că el nu încetează să susţină compatibilitatea dintre credinţă şi filosofie, cu condiţia să nu se suprapună, să nu pretindă că sunt două atitudini

epistemice adecvate aceluiaşi obiect, începutul lumii nu este imposibil, ci doar indemonstrabil.

Dificultatea se naşte din faptul că Boethius din Dacia vorbeşte mai puţin în numele metafizicii (înţeleasă ca ştiinţă *teologică*, nu ca ştiinţă a fiinţei) şi mai mult în numele fizicii. Termenul *naturalis* are de altfel o ambivalenţă esenţială care îşi apără locul în curriculumul facultăţii de arte – el desemnează în acelaşi timp pe cel care se ocupă cu natura, prin excluderea realităţilor separate de materie şi de mişcare, şi pe cel care se ocupă de cauzalitatea naturală, lăsând deoparte acţiunea supranaturală a unui principiu transcendent70. Într-adevăr:

naturalistul *ţnaturalis*) nu poate lua în considerare creaţia. Căci natura îşi produce orice efect al său dintr-un subiect şi o materie. (…) Cum va lua el în considerare ceea ce nu este cuprins în principiile sale? Şi pentru că facerea lumii, sau producerea ei în fiinţă, nu poate fi o generare, aşa cum rezultă de la sine, ci este o creaţie, din aceasta reiese că, în nicio parte a ştiinţei, naturalistul nu explică facerea lumii sau producerea ei în fiinţă, deoarece ea nu este o producere naturală şi nu îl priveşte pe naturalist71.

*credit haereticum est, qui autem ea quaerit scire per ra*tionem *fatuus est*". Acest argument a fost citat de nenumărate ori în prima etapă a receptării lui Aristotel, când nu se credea că el ar fi putut respinge pe baze raţionale teza începutului lumii create. Dar Boethius îi conferă aici o altă semnificaţie, insistând asupra suspendării judecăţii.

69. *Cf*. E. Gilson, „Boece de Dacie et la double verite", în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 22 (1955), pp. 81 – 99 (reluat în *Études Medievales*, Paris, Vrin, 1983, pp. 147 – 166); A. de Libera, *Penser au Moyen âge*, pp. 122 – 128; L. Bianchi, *Cenzure et liberté intellectuelle à l'université de Paris*, Paris, Les Belles Lettres (*L'ăne d'or*), 1999.

70. Despre acest concept, *cf*. L. Bianchi, „Loquens ut naturalis", în L. Bianchi, E. Randi, *Verites dissonnantes, Aristote à la fin du Moyen*

Âge, Paris-Fribourg (*Vestigia*, 11), 1993, pp. 39 – 70.

71. *De aeternitate mundi*, op. cit., p. 351, 1.400 – 409: „*naturalis creationem considerare non potest. Natura eram omnem suum efectum facit ex subiecto et materia*. (…) *Quomodo eram naturalis illud considerat ad quod sua principia non se extendunt*? *Et cum factio mundi sive productio eius în esse non possit esse generatio, ut de se patet, sed est creatio, ex hoc contingit quod în nulla parte scientiae naturalis factio mundi sive productio eius în esse docetur, quia ista productio naturalis non est, et ideo ad naturalem non pertinent*" (trad. rom. de A. Baumgarten, p. 145).

O astfel de exigenţă pare a decurge dintr-o separare judicioasă a domeniilor şi dintr-un pluralism epistemologic just, care admite o pluralitate de ştiinţe ce nu se suprapun: „nu orice învăţat (sau membru al facultăţii de arte – *artifex*) poate lua în considerare orice adevăr" 72.

Dar Boethius din Dacia distinge două tipuri de raporturi ale fizicii cu ştiinţele care se deosebesc de ea:

1. anumite adevăruri, precum cele matematice, sunt inaccesibile fizicianului (naturalistului), dar nu pot fi negate întemeiat de acesta, în măsura în care nu se opun disciplinei sale73;

2. anumite adevăruri „distrug ştiinţa" – este vorba, evident, de adevărurile revelate; de exemplu, de învierea trupurilor –, or:

El totuşi trebuie să nege acel adevăr căruia nu-i poate determina cauza şi nici cunoaşte, dar care este contrar principiilor sale şi îi distruge ştiinţa, fiindcă tot aşa cum ceea ce este concordant cu principiile sale trebuie acceptat, tot astfel ceea ce este contradictoriu trebuie respins74.

Aceasta înseamnă doar că, plecând de la propriile sale principii (şi referitor la ele), fizicianul nu poate decât să refuze noutatea lumii, indemonstrabilă prin principiile naturale; astfel, „creştinul spune adevărul" (în mod absolut), pe când „fizicianul spune şi el adevărul" (însă în mod relativ). Fizicianul nu poate nici măcar să stabilească posibilitatea unei lumi create. Prin urmare, potrivit doar principiilor fizicii (adică doar principiilor naturale), el *trebuie* să refuze începutul

lumii ca fiind imposibil – şi să îl considere fals75.

72. *Ibid*., p. 351, l.419 – 420: „*Non eram quilibet artifex considerare potest quamlibet veritatem*”. *Cf*. p. 347, l.335 – 348, l.336: „*nullus artifex potest afyquid causare, concedere vei negare nisi ex principiis suae scientiae*”.

73. *Ibid*. p. 351, l.438 – 441: „*Dicendum est ad hoc quod veritates, quas naturalis non potest causare ex suiş principiis nec scire*, quae *tamen non contrariantur suiş principiis nec destruunt suam scientiam*, *negare non debet*” (urmat de un exemplu matematic).

74. *Ibid*. p. 351, l.445 – 352, l.448: „*Veritatem tamen illam, quam ex principiis suiş causare non potest nec scire, quae tamen contrariatur suiş principiis et destruit suam scientiam, negare debet, quia sicut consequens ex principiis est concedendum, şic repugnans est negandum*” (trad. rom., p. 147).

75. *Cf*. L. Bianchi, *Cenzure et liberie intellectuelle à l'université de Paris*, op. cit., partea a III-a, cap. 1, care critică lucrarea lui F.-X. Puteallaz şi R. Imbach, *Profession philosophe*: *Siger de Brabant*, Paris, Cerf, 1997. În vreme ce F.-X. Puteallaz şi R. Imbach îl „absolvă” pe Boethius de acuzaţia de dublu adevăr, potrivit lui L. Bianchi, Boethius susţine că există un adevăr propriu fiecărei ştiinţe (căreia îi corespund un obiect şi anumite principii). El preferă Totuşi, Boethius din Dacia nu afirmă nici faptul că metafizica ar fi în măsură să stabilească posibilitatea unui început al lumii. Această tăcere se explică dacă o punem în legătură cu tripartiţia pe care o stabileşte între ştiinţele filosofice. Pe de o parte, Boethius nu se întreabă niciodată despre posibilitatea ca un discurs filosofic în general să demonstreze începutul lumii, pentru că el reduce mereu filosofia la fizică, ea însăşi înţeleasă ca naturală; pe de altă parte, Boethius tratează pe larg problema, întrebându-se cum se raportează fiecare dintre marile părţi ale filosofiei la crearea lumii. El este astfel tributar definiţiei sale „arhaice” (adică aristotelice) a metafizicii, ca ştiinţă a substanţelor separate (o definiţie în vogă la magiştrii în arte, pe care o putea găsi la unul dintre autorii săi preferaţi, Averroes), şi nu ca studiu al fiinţei şi al

proprietăţilor sale.

Astfel, pentru Boethius din Dacia, metafizica nu are niciun privilegiu. Şi fizica poate conduce la Dumnezeu, permiţând stabilirea existenţei Lui ca prim mişcător nemişcat şi etern al lumii, într-o analiză care postulează eternitatea lumii mişcate de El, potrivit lui Aristotel, *Fizica* V11176. Suprapunerea fizicii şi a teologiei într-o *fizico-teologie* duce la confruntarea dintre ştiinţa *teologică* filosofică (de natură fizico-teologică), care pretinde ca principiu eternitatea mişcării şi deci a lumii, şi teologia (revelată), ce stabileşte principial că lumea are un început. Dar în contextul confruntării dintre facultăţi, reluarea proiectului filosofic îi dă o semnificaţie diferită: aristocraţia înţelepţilor constituie o comunitate care nu are vocaţie exoterică şi care nu poate, aşadar, să intre în conflict cu teologia credincioşilor.

76.

să numească această doctrină „relativism epistemologic" mai degrabă decât „dublu adevăr". Am arătat mai înainte că acest relativism se baza de fapt pe un pozitivism, dar îmi pare că este important să ne amintim obiectivul lui Boemius: a demonstra compatibilitatea dintre speculaţia filosofică (şi mai ales fizică) şi credinţă, cu condiţia ca fiecare să-şi traseze clar frontierele. Intenţia gândirii lui Boethius era aceea de a stabili că raţiunea umană *trebuie* să discute problema eternităţii lumii în câmpul filosofiei, în vreme ce credinţa ne învaţă că lumea a fost creată. *Cf*. *De aeternitate mundi*, op. cit., p. 347, 1.314 – 318: „*Primo hic diligenter considerândum est quod nulla quaestio potest esse, quae disputabilis est per rationes, quam philosophus non debet disputare et disputare quomodo se habeat veritas în illa, quantumper rationem humanam comprehendi potest*".

Citat de Boethius din Dacia, op. cit., p. 349, 1.382 – 385: „*Ideo Aristoteles VIII. Physicorum quaerens utrum motus aliquando factus sit, cum prins non esset, et utens his principiis, quae modo dicta sunt, et loquens ut naturalis pornit motum primum aeternum ex utraque parte*".

În această confruntare se precizează semnificaţia cunoaşterii Dumnezeului creator (obiect al teologiei potrivit lui al-Farabi).

Dumnezeu este cunoscut din punct de vedere filosofic ca creator în sensul în care îl considerăm cauză şi principiu al lumii, dar nu este atins ca principiu liber, origine a unei lumi contingente şi „noi" (care a început în timp).

O astfel de situaţie conflictuală a dus la condamnările din 1277, descrise de numeroşi istorici. Dar nu ar trebui să cedăm iluziei de a vedea în condamnări un sistem sau confruntarea dintre două discursuri autonome şi coerente, cel al cenzorului şi cel al celui cenzurat. Nu este vorba nici de un ansamblu sistematic din partea autorilor condamnaţi – mitul „averroiştilor" s-a perimat77 –, nici de un ansamblu sistematic din partea autorilor care condamnă – mitul „augustinienilor" ar trebui abolit78. Nu trebuie să vedem aici decât o colecţie circumstanţială de propoziţii a căror grupare este contingenţă, făcută de o comise de personalităţi divergente, reunite într-o unitate accidentală. Condamnarea este totuşi ecoul unei crize profunde, ale cărei efecte intelectuale – începând cu impresia de sistem provocată de propoziţiile astfel adunate – sunt incontestabile.

Metafizica principialului şi teologia: suprapunere şi articulare

Un impuls contrar străbate filosofia medievală. Într-adevăr, s-ar putea ca evoluţia reflecţiei despre obiectul şi structura metafizicii să se expliop atât prin motive interne filosofiei (o mai bună cunoaştere a corpusului *Metafizicii*, traduceri mai bune, comentarii mai problematizante), cât şi printr-o problemă instituţională: cum să interpretăm metafizica astfel încât structura ei să nu mai intre în conflict cu discursul teologic?

77. *Cf*. A. de Libera, „Introduction" la Toma de Aquino, *L'Unite de l'intellect contre les averroistes* (ed. şi trad. a lucrării *De unitate intellectus contra Averroistas*), Paris, Garnier-Flammarion, 1994, pp. 4 – 45.

78. Două exemple: propoziţia 200, despre timp, îl atinge pe Averroes, dar şi interpretarea augustiniană a timpului; propoziţia 194 (ed. D. Piche, *La condam-nationparisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, p. 138), despre libertate, se află în prelungirea lui Toma de Aquino (în

vreme ce Henri din Gând, care făcea parte din comisie, s-ar fi opus!).

Avicenna este aici o referinţă decisivă. Fiecare rând din analizele lui a inspirat sute de pagini din teologia secolului al XIII-lea, mai ales structura demonstraţiei existenţei lui Dumnezeu la Henri din Gând şi Duns Scotus. Sprijinindu-se pe doctrina ştiinţei aşa cum a elaborat-o Aristotel, Avicenna respinge, într-adevăr, identificarea subiectului metafizicii cu Dumnezeu. Subiectul unei ştiinţe fiind acel lucru a cărui existenţă este presupusă79, dacă Dumnezeu ar fi subiectul metafizicii, ar trebui ca existenţa Lui să fie demonstrată în altă parte şi ca metafizica să-l presupună fără să se întrebe despre fiinţa Sa80. Or, celelalte ştiinţe sunt incapabile să-l stabilească existenţa. În mod evident, această interpretare se loveşte de demonstraţia existenţei primului mişcător din *Fizica* lui Aristotel. Avicenna răspunde totuşi că problema primului mişcător este bine analizată în *Fizica*, dar că ea nu e de domeniul *fizicii*, pentru că implică „realităţile complet separate de materie" şi de mişcare81: dacă fizicianul o formulează, aceasta se datorează faptului că el vrea să întărească o opinie, să sporească dorinţa de a şti printr-o cunoaştere mai mare. Avicenna se desparte aici de Aristotel, pentru care fizica se încheie cu un studiu al cauzelor ultime ale mişcării, referindu-se în mod clar la un concept monoteist de Dumnezeu ca prim agent, principiu al fiinţei, mai degrabă decât ca prim mişcător sau cauză a mişcării.

Obiectul metafizicii este oare format de cele patru „cauze ultime a ceea ce este" 82, după cum spune Aristotel în *Metafizica* A83? Nu: metafizica nu consideră doar cauzele dintr-un punct de vedere absolut.

79. Avicenna, *Liber de philosophia prima*, *sive scientia divina* I, cap. 1, ed. S. Van Riet, Louvain-Leyde, Peeters-Brill, 1977, p. 5, 1.8: „*Nulla eram scientia debet stabilire esse suum subiectum*". Un loc paralel la Gundissalinus (de fapt, Gundisalvus, pe care nu-l vom mai confunda cu traducătorul Dominicus Gundisalvi după articolul lui A. Rucquoi, „Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?", *Bulletin de Philosophie medievale*, Louvain-la-Neuve, SIEPM-Brepols, 41, 1999, pp. 87 – 106),

De divisionephilosophiae, ed. C. Baur, Munster/W. Aschendorff (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittel-alter*, 4/2), 1903, pp. 36 – 37.

80. Avicenna, *Liber de philosophia prima* I, 1, p. 4, 1.60 – 63: „*Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et* lipsa *scientia non inquirit nisi dispositiones illius subiecți*".

81. *Ibid*., p. 5, 1.88 – 91: „*Ipsa inquirit res separatas omnino a materia*. *I-am etiam tibi significavi în naturalibus quod Deus non est corpus nec virtus corporis, sed est unum separatum a materia et ab omni commixtione omnis motus*".

82. *Ibid*., p. 6, 1.99 – 00: „*quaeramus an subiectum eius* sunt *ultimae causae corum quae sunt*".

83. A, 1, 981 b 27: o anticipare a întregii cărți A.

ci și efectele. Ea se referă la cupluri de proprietăți ce îi revin în totalitate, pentru că sunt proprietăți ale ființei ca ființă: universal și particular, cauză și cauzat, substanță și accident etc.84. În plus, nu putem ajunge la existența cauzelor decât plecând de la experiența lumii sensibile: ca și existența lui Dumnezeu, existența cauzelor nu este presupusă de metafizică, ci trebuie stabilită de ea. Dacă metafizica studiază cauzele, o face așadar pentru că ele sunt proprietăți ale ființei: subiectul acestei științe este tocmai ființa ca ființă85. Din acest motiv, Avicenna se alătură fără rezervă afirmației din *Metafizica T*: „primul subiect al acestei științe este ființa ca ființă; și ea studiază proprietățile care însoțesc *țeonsequentia*) ființa ca ființă fără restricție" 86. Dintre aceste proprietăți consecutive ființei, le vom distinge pe cele care constituie speciile acesteia (categoriile, începând cu substanța) de cele care care o însoțesc ca perechi în toată extinderea ei (cuplurile de proprietăți menționate mai sus) 87. Metafizica se referă atunci la obiectul cel mai general al gândirii noastre, ființa, despre care Avicenna spune: „Ființa (= ființarea) este cunoscută de rațiune prin ea însăși fără să recurgă la definiție sau descriere, pentru că ființa nu are definiție, neavând nici gen, nici diferență" 88.

Pe lângă fiinţa ca atare, subiectul include proprietăţi transcendentale (care vor fi numite mai târziu disjunctive89) convertibile cu fiinţa şi permite justificarea categoriilor (nonconvertibile) care îl divid.

84. Avicenna, *Liber de philosophia prima*, I, 1, p. 6, 1.12 – 15: „*haec scientia inquirit intentiones quae non sunt ex accidenţibus propriis ipsarum causarum inquantum sunt causae*. *Inquirit* eram *universale et particulare*, *potenţiam et efectum*, *possibile et necesse*, *et cetera*". Or, aceste perechi de concepte îi revin „datorită faptului că este fiinţa ca fiinţă, şi nu cantitate sau susceptibilă de mişcare" (Avicenna, *Le Livre de science*, trad. fr. de M. Achena şi H. Masse, ed. a II-a, Paris, Les Belles Lettres/UNESCO, 1986, p. 135).

85. *Liber de philosophia prima*, I, 1, p. 8, 1.49 – 52: „*Şi autem consideraţio de causis fuerit inquantum habent esse et de omni e o quod accidit eis secundum hune modum*, *oportebit tune ut ens*, *inquantum est ens*, *sit subiectum*".

86. *Ibid*., I, 2, p. 13, 1.36 – 38: „*Ideo primum subiectum huius scientiae est ens inquantum est ens*; *et ea quae inquirit sunt consequentia ens inquantum est ens sine conditione*" – adică fără restricţie.

87. *Ibid*., 1.38-": „*Quorum quaedam sunt ei quasi species*, *ut substantia*, *quantitas et qualitas*, *quoniam esse non eget dividi în alta prinsquam în ista* (...). *Et ex his quaedam sunt ei quasi accidentalia propria*, *sicut unum et multum*, *potenţia et efectus*, *universale et particulare*, *possibile et necesse*".

88. Avicenna, *Le Livre de science*, ed. cit., p. 136.

89. Această serie de perechi a fost dezvoltată mai ales de Bonaventura, *Collationes în Hexaemeron* V, 29; X, 15 – 18 (Quaracchi, Collegium St. Bonaventurae [*S. Bonaventurae Opera omnia*, t. V], 1981; trad. fr. de M. Ozilou, *Les Sixjours*

Dacă fiinţa este subiectul acestei ştiinţe, poate ea oare să stabilească existenţa principiilor fiinţei? Poate ea oare să trateze despre principiile subiectului său? Se pare că nu: obiectul unei ştiinţe

este dat de la bun început; nu sunt căutate principiile lui, ci proprietăţile care decurg din e190. Dimpotrivă, răspunde subtil Avicenna, „considerarea principiilor nu este altceva decât investigarea consecinţelor (*consequentia*) acestui subiect" 91: nu sunt căutate principiile fiinţei ca atare, ci numai proprietăţile sale consecutive (*consequentia*), atributele conexe fiinţei, de la care pornind se ajunge la cauza lor. Aici se află nodul metafizicii avicenniene: o fiinţă singulară, această fiinţă sau alta, considerată ca principiu, nu este constituită (ca atare) de fiinţă şi nici nu este exclusă de la ea, ci, în raport cu natura fiinţei luată în sens absolut, este ceva accidental şi se numără printre proprietăţile consecutive (*consequentibus*) care îi sunt proprii92.

Avicenna utilizează aici propria sa interpretare a problemei univer-saliilor: indiferenţa esenţei. Esenţa calului nu este decât esenţa calului şi nimic altceva; ea nu este cea a unui cal individual şi existent, nici conceptul de cal aşa cum este receptat în gândirea mea, ci invers, aceste două dimensiuni presupun o esenţă a calului. La fel, fiinţa ca atare este un universal, universalul prin excelenţă; el nici nu implică, nici nu exclude nimic din ceea ce se află conţinut în extensiunea sa. Astfel, principiul este o fiinţă, inclusă în extensiunea acestui concept, dar nu este principiul fiinţei în genere: „Într-adevăr, principiul nu este mai comun decât fiinţa" 93. El nu e nici „principiu al tuturor fiinţelor, pentru că în acest caz ar fi propriul său principiu; or, fiinţa în sine, în sens absolut, nu are principiu" 94. În cadrul fiinţei, principiul este, aşadar, o fiinţă printre altele, deşi e principiu al altor fiinţe. Nu vom cerceta *de la Creation*, Paris, Desclée, 1991, pp. 206 – 207, 271 – 272), iar denumirea de transcendentalii disjunctive (*passiones disiunctae*) a fost propusă de Duns Scotus, *Ordinatio* I, d.3, § 17 (Vatican, Typis polyglottis Vaticanis, *Ioannis Duns Scoţi Opera omnia*, t. III, 1954, p. 9; trad. fr. de O. Boulnois, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocite de l'etant*, Paris, PUF, *Epimethee*, 1988, p. 88).

90. Avicenna, *Liber de philosophia prima*, I, 2, p. 13, 1.48 – 50: *June non potest esse ut lipsa stabiliat esse principia essendi*. *Inquis*itio *eram omnis scientiae non est de principiis, sed de consequentibus*

principiorum”.

91. *Ibid*., 1.50 – 51.

92. *Ibid*., pp. 13 – 14, 1.52 – 54.

93. *Ibid*., p. 14, 1.55 – 56.

94. *Ibid*., p. 14, 1.58 – 60.

principiile fiinţei în sens absolut, ci proprietăţile sale relative, coextensive cu totalitatea fiinţei (fiinţa-principiu şi fiinţa-principiată). Astfel, în analiza avicenniană, fiinţa este conceptul cel mai comun, care cuprinde în extensiunea sa principiul, ceea ce exclude orice *causa sui*.

Metafizica are deci un singur subiect, dar conţine totuşi patru obiecte principale95. Punctul comun al acestor patru dimensiuni este acela de a studia obiectele ca fiind abstracte sau separate de materie, diferenţa provenind din diferitele moduri de abstracţie cărora le corespund96. Prima parte a ştiinţei divine examinează „cauzele ultime în calitate de cauze ale întregii fiinţe a cauzatului”. Cea de-a doua studiază „cauza

95. Avicenna distinge patru obiecte ale metafizicii: „*Eorum autem quae inquiruntur în ea quattuor sunt*: *quorum quaedam sunt separata a materia et ab appendiciis materiae omnino*, *et quaedam sunt commixta materiae*, *sed ad modum quo commiscetur causa constituens et praecedens* (…) *et quaedam sunt quae înveniuntur în materia et non în materia*, *sicut causalitas et unitas*. (…) *Et quaedam sunt res materiales*, *sicut motus et quies*, *sed de eis non inquiritur în hac scientia secundum quod sunt în materia*, *sed secundum esse quod habenf* (I, 2, p. 16 – 17, 1.2 – 13). Gundisalvus l-a înţeles astfel (vezi textul n. 99), *cf*. H. Hugonnard-Roche, „La classification des sciences de Gundissalinus et l’influence d’Avicenne”, în J. Jolivet şi R. Rashed (ed.), *Études sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 41 – 75. Dar cu o pagină mai sus, Avicenna distinge *un număr nedefinit* de părţi ale metafizicii: „*haec scientia dividatur în partes*, *quarum quaedam inquirunt causas ultimas*, *inquantum sunt causae omnis esse causati inquantum est esse*; *et aliae inquirunt causam primam ex quafluit omne esse causatum în quantum est esse causatum*, *non inquantum est esse mobile et*

quantitativum; *et quaedam aliae inquirunt dispositiones quae accidunt esse*; *et quaedam aliae inquirunt principia scientiarum particularium*" (pp. 14 – 15, 1.68 – 74). După cum remarcă G. Verbeke („La notion de philosophie premiere", în Avicenna, *Liber de philosophiaprima*, *sive scientia divina*, op. cit., pp. 21*3*), metafizica acoperă mai multe ştiinţe: cea a cauzei fiinţei ca atare, a cauzei fiinţei finite (cauzate), a dispoziţiilor generale ale fiinţei şi a primelor principii ale ştiinţelor speciale. Nefiind numărate, ne putem întreba dacă [1] şi [2] sunt conceptual identice (în acest caz, structura epistemică ar avea trei părţi – este şi interpretarea lui G. Verbeke –, ceea ce nu înseamnă că nu poate conţine patru obiecte principale) sau dacă [1] şi [2] sunt distincte (şi atunci ştiinţa fiinţei va fi deosebită de ştiinţa fiinţei finite). Într-un anumit sens, întreaga semnificaţie a metafizicii medievale constă în a rezolva această ambiguitate sintactică.

96. Avicenna, *Liber de philosophia prima*, 1, 2, p. 17, 1.14 – 16: „*omnes communicant in hoc quod inquisitio de his non est nisi secundum modum quo esse corum non est existens per materiam*". Articularea ştiinţelor potrivit lui Gundisalvus se inspiră din această analiză: „*Partes philosophie theorice tres sunt*: *scilicet aut speculatio de hiis*, *que non sunt separata a suiş pateriis nec în esse nec in intellectu*; *aut est speculatio de hiis*, *que sunt separata a materia in intellectu*, *non în esse*; *aut speculatio de hiis*, *que sunt separata a materia în esse et in intellectu*. *Prima autem pars divisionis dicitur scientia phisica sive naturalis*, primă de la care emană (*fluit*) orice (act al) fiinţei (*esse*) cauzate, în calitatea sa de act al fiinţei cauzate, şi nu de fiinţă înzestrată cu mişcare şi cantitate". Cum să interpretăm aceste două fraze? Această expresie desemnează în mod clar ştiinţa lui Dumnezeu dincolo de *Metafizica* A, în calitate de cauză primă, creatoare, dătătoare de fiinţă; prin urmare, dacă prima parte este bine delimitată, ea desemnează cele patru cauze deja menţionate în *Metafizica* A, 1, în calitate de cauze secunde care sunt descoperite primele în ordinea cercetării, dar care se bazează în ultimă analiză pe faptul că principiul divin conferă fiinţă. Partea a treia examinează „celelalte dispoziţii care sunt accidentele fiinţei",

determinaţiile ce o însoţesc întotdeauna, anunţate de *Metafizica* T, 1 (1003 a 21): concepte precum identitatea, unitatea şi multiplicitatea, care sunt proprietăţi coextensive fiinţei şi care vor fi numite mai târziu transcendentalii, în sfârşit, a patra parte se referă la „principiile ştiinţelor particulare" 97.

Avicenna recapitulează aceste patru obiecte în ordinea demnităţii lor: divinul, separat de materie; cauzele formale legate de ea, dar distinse prin analiză; transcendentaliile; principiile celorlalte ştiinţe98. Aceeaşi cvadripartiţie se regăseşte la Gundisalvus99. Mihail Scotus (t 1240) admite şi el că determinaţiile metafizicii sunt determinaţiile fiinţei ca *que est prima et infima*; *secunda dicitur scientia mathematica sive disciplinatis*, *que est media*; *tertia dicitur theologia sive scientia prima*, *sive metaphysica*. *Et ob hoc dicit Boethius*, *quod phisica est inabstracta et cum motu*, *mathematica abstracta et cum motu*, *theologia vero abstracta et sine motu*" (ed. C. Baur, pp. 14 – 15: platonizându-l pe Boethius, Gundisalvus face din matematică ştiinţa obiectelor separate, ceea ce răstoarnă complet perspectiva lui Aristotel şi a lui Boethius).

97. Avicenna, *Liber de philosophia prima*, I, 2, p. 14 – 15, 1.68 – 75: „*Sequitur ergo necessario ut haec scientia dividatur în partes*, *quarum quaedam inquirunt causas ultimas*, *inquantum sunt causae omnis esse causati inquantum est esse*; *et aliae inquirunt causam primam ex qua fluit omne esse causatum inquantum est esse causatum*, *non inquantum est esse mobile vei quantitativum*; *et quaedam aliae inquirunt dispositiones quae accidunt esse*; *et quaedam inquirunt principia scientiarum particularium*".

98. *Ibid*., pp. 16 – 17, 1.2 – 13 (citat în n. 95).

99. Gundissalinus cGundisalvus>, *De divisione philosophiae*, ed. cit., p. 37: „*Partes autem huius sciencie sunt quattuor*: *quoniam corum quae inquiruntur în hac sciencia quedam sunt separata omnino a materia et ab appendiciis materie*; *et quedam sunt commixta materie*, *sed ad modum quo commiscetur causa constituens et precedens*, *materia eram non est constituens illa*; *et quedam*, *que înveniuntur în materia et*

în non-materia, *ut causalitas et unitas*; *et quedam sunt res materiales*, *ut motus et quies*".

fiinţă; obiectul ei se va referi deci la cauzele fiinţei, la accidentele fiinţei şi la principiile ştiinţelor particulare. Se pare, aşadar, că Dumnezeu trebuie inclus în registrul fiinţei100.

Totuşi, dificultatea constă în articularea dintre esenţa fiinţei în general, înţeleasă în neutralitatea sa, şi fiinţa finitului, a contingentului şi a multiplului, despre care trebuie să arătăm că are un principiu absolut, necesar şi unic. Altfel spus, Avicenna nu clarifică raportul dintre fiinţă şi Dumnezeu. Pe de o parte, el afirmă precis că Principiul este inclus în fiinţă. Pe de altă parte, dacă Dumnezeu nu este principiul fiinţei, atunci ce este El? Cum Avicenna susţine transcendenţa lui Dumnezeu, principiul fiinţei oricărei fiinţări, suntem îndreptăţiţi să ne întrebăm despre locul lui Dumnezeu în raport cu subiectul metafizicii. Această dificultate iniţială va stimula sagacitatea comentatorilor, care nu vor înceta să-l disece până când se va desprinde o soluţie care să le pară acceptabilă.

O examinare a pluralităţii obiectelor metafizicii începe să se întrevadă în comentariile lui Roger Bacon (12107 – 1292?). El a comentat în trei rânduri *Metafizica*, mai întâi cartea XI (A, în traducerea arabo-latină numită *Metaphysica nova*), apoi cărţile I, II, V-X (care completează *Metaphysica nova* prin *vetustissima*), apoi cărţile I-IV (numai cu ajutorul textului din *Metaphysica vetustissima*). În acest ultim stadiu al gândirii sale, Roger Bacon crede că metafizica examinează fiinţa abstractă, dar potrivit celor două sensuri ale abstracţiei: fiinţa considerată în universalitatea ei, sau fiinţa divină, separată de materie – inteligenţele şi substanţele spirituale. Ceea ce corespunde împărţirii dintre cele şase prime cărţi şi cartea XI (a) 101. Această analiză îl conduce la o sciziune între mai multe ştiinţe care pot revendica numele de metafizică: nu există una singură.

100. Avfcenna, *Liber de philosophiaprima*, I, 6, p. 43, 1.8 – 13: *J*) *icemus igitur quod ea quae cadunt sub esse possunt in intellectu dividi în duo*. *Quorum unum est quod*, *cum consideratum fuerit per* se *eius esse*

non est necessarium (…). *Alterum est quod, cum consideratum fuerit per* se *eius esse erit necesse*".

101. Roger Bacon, *Questiones altere supra libros Prime Philosophie Aristotelis*, (*Metaphysica I-TV*), ed. R. Steele, M. Delorme, *Opera hactenus inedita*, Oxford, Clarendon Press, vol. 11, 1932, p. 89: „*Deente duplex est consideraţio*; *uno modo consideratur ens în sui universalitate, non contractum secundum separationem vei rem, nec secundum acceptionem vei abstractionem, et hoc modo în.6. primis libris* Methaphysice *consideratur*; *alio modo consideratur ens în quantum contractum. Et hoc dupliciter*; *uno modo secundum separationem, et hoc modo de ipso determinatur în* undecimo; *secundo modo consideratur secundum quod contractum secundum abstractionem, et hoc tripliciter quia triplex est abstracţio. Quedam est abstracţio rei are, hoc modo de ipso în Mathematicis determinatur*, e *cum abstrahantur res mathematice a sensibilibus*, ci mai multe ştiinţe ale acestor realităţi contractate102. Astfel, Bacon nu admite două, ci trei obiecte principale ale metafizicii: fiinţa, substanţa şi cauza primă. Aceste trei obiecte determină cele trei părţi din *Metafizica* lui Aristotel; ele coincid cu un nou stadiu al receptării sale, sub forma celor douăsprezece cărţi, datorită traducerii lui Guilelmus de Moerbeke: cărţile de la I la VI (adică, aici, de la A la E, inclusiv a) tratează despre fiinţă ca predicat comun al tuturor lucrurilor; cărţile VII-IX (Z, H, O) formează o serie care tratează despre substanţă; iar cărţile X-XII (i-a inclusiv K) tratează despre divin, principiu de emanaţie şi de întoarcere al tuturor fiinţărilor103. Chiar dacă Roger Bacon admite mai multe subiecte ale metafizicii şi chiar dacă Dumnezeu apare mai întâi ca un caz particular printre altele, El este scopul ultim vizat de metafizică, principiul de la care emană celelalte două dimensiuni (fiinţa şi substanţa) şi la care se reduc104.

Geoffrey d'Aspall este martorul aceleiaşi ezitări caracteristice interpretării avicenniene: pe de o parte, cauză primă nu este o parte a fiinţei în sens absolut, pentru că Dumnezeu, care nu e definibil, nu este parte din ceva; pe de altă parte, cauza primă este o fiinţă, pentru că nu

se poate nega că ea este. A doua trăsătură va fi cea mai importantă în cazul lui Geoffrey d'Aspall: „deşi cauza primă nu este o parte a fiinţei *de quibus sunt scientie mathematice*; *alia est abstracţio intentionis are*, *et sic de ipsoente determinatur în Physicis*, *unde hec intentio*, homo vei equus *ab* (sic) *particularibus abstrahitur*, *de quibus în Physicis determinatur*; *tertia est abstracţio intentionis de intentione*, *et hoc modo de ipso determinatur în Loyca*, *unde dicitur quod Loyca est de secundis intentionibus adjuncţis primis*". Este remarcabil că Bacon ordonează cele patru ştiinţe speciale în două ansambluri, în funcţie de caracterul lor într-adevăr separat sau doar abstract. Ştiinţa într-adevăr separată coincide cu „ştiinţa divină" din *Metafizica* A, iar ştiinţele abstracţiei cuprind logica şi matematica.

102. *Ibid*., p. 90, 1.10 – 13: „*deente contracta*, *et hoc modo verum est quod de ipso non est una scientia*, *sed de ipso communiter et universaliter sumpto*".

103. *Ibid*., p. 121, 1.7 – 20: „*Ad tertiam rationem dicendum*, *quod subiectum în metaphysica tripliciter dicitur*: *Uno modo est subiectum în lipsa per participationem essentiae communis formalis*, *et hoc est hoc quod est ens*, *quod de omnibus praedicatur*, *de quo determinatur în sex primis libris*; *secundo modo dicitur subiectum în metaphysica în ratione originis et radicis*, *et hoc modo substantia*, *quae est radix et origo omnium corum quae sunt*, *et fundamentum*, *de qua în quatuor libris intermediis determinatur*. (…) *Tertio modo dicitur subiectum în metaphysica tamquam a quo omnia et ad quod omnia reducuntur et procedunt*, *et hoc modo causa prima*, *de qua determinatur în tribus libris ultimis*". *Cf*. A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*?, op. cit., p. 159.

104. *Ibid*., p. 121, 1.20 – 21: „*ista tamen tria ad unum reducuntur*, *scilicet ad causam primam*".

considerată în sens absolut, pentru că nu este o parte a nimic, ea este o cvasiparte a fiinţei ca atare (ca fiinţă)" 105.

Prins în această indecizie fundamentală, Geoffrey d'Aspall afirmă în acelaşi timp că fiinţa este subiectul metafizicii şi că

Dumnezeu e subiectul său principa1106; fără să spună explicit că Dumnezeu este principiul fiinţei, subiectul metafizicii, el susţine pe rând aceste două teze107. Cum să fie garantată atunci unitatea unei discipline rupte între două obiecte? Cu ajutorul, deja, al conceptului de *analogia entis*, care a făcut să curgă atâta cerneală la istoricii tomismului108. Fiinţa desemnează în acelaşi timp principiul fiinţării şi fiinţarea în calitate de ceea ce este cauzat, iar această dualitate sau ambivalenţă capătă numele de analogie.

O astfel de poziţie ambiguă avea nevoie de o soluţie mai radicală. Ea se află la originea distincţiei dintre cele două principale şcoli repertoriate de Zimmermann în marea sa carte *Ontologie oder Metaphysik*?. Aceasta deoarece cheia problemei rezidă în interpretarea ordinii cunoaşterii. Desigur, obiectul metafizicii este în mod suprem inteligibil. Dar în ce sens? Primul inteligibil este oare cel mai nobil lucru cognoscibil sau primul în ordinea cunoaşterii? Cea dintâi soluţie, care se întrezăreşte deja la Geoffrey d'Aspall, revine la a considera că Dumnezeu este principiul subiectului metafizicii. Această soluţie e adoptată de Albert cel Mare, Richard Rufus din Cornouailles şi Toma de Aquino. După cum spune Richard Rufus, primul principiu nu este un principiu interior, ci exterior subiectului metafizicii109. Dintr-odată metafizica se referă la quidditatea fiinţării cauzate, la finit, iar Dumnezeu este principiul ei transcendent110.

105. „*Licet prima causa non sit pars entis simpliciter*, *cum nullius siptars*, *est quasi pars entis inquantum tale*" (*Quaestiones super Metaphysicam*, I, q. 11, cod. 509, Convillaand Caius, Cambridge, f°55 v, ed. A. Zimmermann, op. cit., p. 36).

106. „*Haec autem dicitur divina*, *quia de De-o*, *ideo tamquam de potissimo et principali subiecto*" (I, q. 12, f°55 vb, citat de A. Zimmermann, op. cit., p. 165, n. 30); „*est de primoente verissimo*, *ut de causa prima*" (I, q. 11, ed. A. Zimmermann, op. cit., p. 36).

107. În clasificarea lui Zimmermann, îl putem situa atât printre autorii care îl includ pe Dumnezeu în pluralitatea subiectelor metafizicii (aşa cum procedează Zimmermann), cât şi printre cei care

afirmă că Dumnezeu este principiul subiectului metafizicii (alături de Albert şi Toma de Aquino).

108. „(…) *analogia entis secundum quodperprius dicitur de causa prima et posterius de causato*" (IV, q. 4, *PSVB*, citat de Zimmermann, op. cit., p. 164, n. 29).

109. „*Primum non estorincipium subiecţi intrinsecum*, *sed extrinsecum*" (*Quaestiones în Metaphysicam* cod. 285, 16 New Collège, Oxford, *, ed. A. Zimmermann, p. 114).

110. „*Suficienter declarat quidditatem cuiuslibet entis causati*" (P1951*, ed. A. Zimmermann, p. 115).

La fel, Albert consideră metafizica o ştiinţă a fiinţei în calitate de *commune praedicatum*, care nu este identificată cu Dumnezeu111. Dar, după cum a arătat Aristotel, fiinţa nu poate fi gândită drept „comună" în sens generic. Sub denumirea de *analogie*, paronimia fiinţei permite, aşadar, interpretarea diferitelor sensuri ale fiinţei plecând de la un sens prim, adică de la fiinţa divină ca fiinţă prin excelenţă. Acest lucru nu este posibil decât sprijinindu-ne pe tezele neoplatonice, îndeosebi pe identificarea primei fiinţări, Dumnezeu, cu fiinţa însăşi 112. Constituţia realităţilor fizice materiale (alcătuite din materie şi formă) trebuie la rândul ei să se explice plecând de la compunerea acestora din fiinţă şi esenţă113. Astfel, teoria platoniciană a participaţiei înlocuieşte şi fundamentează analiza aristotelică a substanţei.

În 1270, Toma de Aquino, vorbind despre problema producerii ordonate a esenţelor, regretă încă faptul că nu dispune de partea teologică a *Metafizicii* lui Aristotel, pe care o cunoştea, datorită traducerii lui Guilelmus de Moerbeke, sub aceeaşi formă ca şi noi (oprindu-se însă la cartea a XII-a, cartea A a noastră): „Nu putem şti în ce fel a rezolvat Aristotel toate acestea, deoarece noi nu avem acea parte a *Metafizicii* în care tratează despre substanţele separate" 114.

El se mulţumeşte, în lipsă de altceva, cu cartea a XII-a a *Metafizicii*:

Se poate însă reţine cu cea mai mare siguranţă că Aristotel a răspuns acestor întrebări în cele pe care rezultă că le-a scris despre

substanţele separate, din cele spuse la începutul *Metafizicii*, XII, „într-o lucrare" ale cărei cărţi se pare că sunt în număr de zece, deşi netraduse încă în limba noastră, dar pe care eu le-am văzut deja115.

111. Albert, *în Metaphysicam*, I, tr. 1, cap. 2; ed. Köln, XVI/l, p. 4: „*partes de quibus multă demonstrantur în scientia hac non reducuntur ad deum sicut ad commune praedicatum de ipsis, sive communitas generis sive analogiae accipiatur*".

112. *Cf*. P. Hadot, „Dieu comme acte d'etre. propos des theories d'Étienne Gilson sur la *metaphysique de l'Exode*", în *Étienne Gilson et nous*: *la philosophie et son histoire*, ed. M. Couratier, Paris, Vrin, 1980, pp. 117 – 123.

113. *Cf*. Toma de Aquino, *Deente et essentia*, cap. 5; *Summa theologiae* q. 3, a. 4; *Quaestiones disputataie De potenţia* q. 7, a. 2; *Summa contra Gentiles* II, 52 (Roma, Comisia Leonină, *S. Thomae de Aquino Opera omnia*, t. XIII, 1918, pp. 387 – 391; trad. fr. C. Michon, Paris, Flammarion „GF", 1999, pp. 213 – 216).

114. *De unitate intellectus contra Averroem*, cap. 5 (Roma, Comisia Leonină, S. *Thomae de Aquino Opera omnia*, t. XIII, 1976, p. 313 b; trad. fr. de A. de Libera, *L'Unite de l'intellect*… op. cit., § [113], pp. 190 – 191) (trad. rom. de A. Baumgarten, p. 221).

115. *De unitate intellectus contra Averroem*, cap. 1, ed. cit., p. 299; trad. fr. de A. de Libera, op. cit., § [113], pp. 116 – 117, şi n. 168, pp. 245 – 247. Aceeaşi speranţă este exprimată încă din de *Veritate* q. 18, a. 5, ad 8 m (trad. rom. de A. Baumgarten, p. 169).

Ulterior, Toma va abandona speranţa de a găsi la Aristotel un tratat despre substanţele separate şi se va mulţumi deci cu cartea a XII-a.

În prologul comentariului său la *Metafizica*, Toma parafrazează analizele lui Gundisalvus, care se inspiră la rândul său din Avicenna. După cum spunea Gundisalvus:

Înţelepciunea este descrisă prin trei proprietăţi, care sunt: „Înţelepciunea este ştiinţa cea mai nobilă, prin care este ştiut lucrul cel mai nobil (dintre cele) cunoscute"; „înţelepciunea este cunoaşterea cea

mai sigură şi cea mai nobilă"; „înţelepciunea este cunoaşterea primelor cauze ale oricărei fiinţe". Or, cele trei proprietăţi ale înţelepciunii sunt adecvate acestei ştiinţe: ea însăşi este o înţelepciune, ştiinţa cea mai nobilă, prin care este înţeles lucrul cel mai nobil (dintre cele) cunoscute. Ea este într-adevăr ştiinţa cea mai nobilă, pentru că este certitudinea adevărului; ea este lucrul cel mai nobil cunoscut, deoarece acesta este Dumnezeu, precum şi cauzele care îi urmează, şi chiar cunoaşterea cauzelor ultime ale oricărei fiinţe şi cunoaşterea lui Dumnezeu116.

La fel, pentru Toma, metafizica este o ştiinţă „regulatoare, pentru că ea este în cel mai înalt grad intelectuală" 117. Or, ceea ce este în mod suprem intelectual nu este, pentru el, şi primul cunoscut, ci cel mai înalt obiect al ştiinţei, inteligibilul suprem. Astfel, această determinaţie comportă mai multe sensuri:

116. „*Sapiencia describitur hiis tribus proprietățibus*, *quae sunt* «*sapiencia est nobiliar scientia*, *qua scitur id quod est nobilius scitum*»; *item*: «*sapiencia est cognicio que est certior et nobilior*»; *item*: «*sapiencia et sciencia primarum causarum totius esse*» – *hec autem tres proprietates sapiencie conveniunt huic Stientie*» *ergo lipsa est sapiencia*, *que est nobilior sciencia*, *qua comprehenditur nobilius scitum*. *Nobilior vero sciencia est*, *quia est certitudo veritatis*, *et nobilius scitum*, *quia est deus et cause que sunt post cum*, *et eciam cognicio causarum ultimarum omnis esse et cognicio dei*" (*De divisione philosophiae*, ed. cit., pp. 35 – 36). Cele trei citate trimit la Avicenna, *Philosophia prima* I.

1, p. 3, 1.47 – 48: „*sapientia est excellentior scientia ad sciendum id quod est excellentius scitum*"; 1.48 – 49: „*sapientia est cognitio quae est certior et convenientior*"; 1.49 – 50: „*lipsa est scientia primarum causarum totius*".

117. *În Duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, prolog, ed. M.-R. Cathala, F. Rayraundi şi M. Spiazzi, Torino, Marietti (1964), ed. a III-a, 1977, p. 1: „*Regulatrix*, *quae maxime intellectualis est*". Insistenţa lui Toma asupra „ordinii" în care vede o cale spre înţelepciune („*Sapientis est ordinare*", *cf*. Aristotel, *Metafizica* A, 1, 982

a 17 – 18) dezvăluie deja modul său de a reduce multiplicitatea (ontologică) la unitate (teologică). Vezi *ibid*., I, lect.

2, § 51, pp. 14 – 15; de asemenea, felul în care începe *Summa contra Gentiles* I, cap. 1, § 2 (trad. fr. de C. Michon, op. cit., § 2, pp. 139 – 140).

1. „În ordinea intelecţiei", „cele mai inteligibile" sunt „cauzele prime";

2. „referindu-ne la raportul intelectului faţă de simţuri", cele mai inteligibile sunt „în cel mai înalt grad universaliile", fiinţa şi celelalte transcendentalii (ceea ce constituie o „ştiinţă comună");

3. „referindu-ne la cunoaşterea intelectului", cel mai inteligibil desemnează ceea ce este „separat de materie", nu numai de *materia signata*, ci de orice materie sensibilă, nu numai în ordine conceptuală, ci şi în ordinea fiinţei – Dumnezeu şi inteligenţele (ceea ce constituie o „ştiinţă principală sau dominantă").

Menţionând în trecere că metafizica are două dimensiuni: caracter comun şi principialitate118, Toma admite că ea comportă de la bun început trei sensuri: *cauzele prime*, transcendentaliile *universale* şi realităţile cele mai *separate*.

Coerenţa proiectului se datorează principiului potrivit căruia „substanţele separate sunt universale şi sunt cauzele prime ale fiinţei" 119. Aceste trei dimensiuni, separarea, universalitatea şi cauzalitatea, se întâlnesc în sursa lor transcendentă de unitate. Astfel, principiul de unificare al metafizicii este interior acestei ştiinţe. Dumnezeu este un universal concret, lipsit de orice particularitate sensibilă, pentru că este principiul universal al fiinţei. Divinul polarizează metafizica spre unitatea sa: pentru că este prim, *separat*, Dumnezeu e prima dintre toate *cauzele*, dând fiinţă tuturor fiinţărilor în *universalitatea* lor.

Ceea ce conferă unitate metafizicii este, aşadar, o *teză* despre *fiinţă*, accesibilă atât prin opera lui Dionisie, cât şi prin *Liber de causis*: *diferenţa dintre fiinţă şi fiinţare*. La Dionisie, fiinţarea provine din Principiul anterior fiinţării; de la el vine fiinţa, şi nu principiul provine din fiinţă120. Dumnezeu nu intră în sfera lui *esse*, chiar dacă fiinţa

comună îi aparţine lui Dumnezeu, de vreme ce o preconţine şi o produce. Iată comentariul lui Toma: „Fiinţa comună însăşi provine de la prima fiinţare, care este Dumnezeu" 121. Acelaşi comentariu referitor

118. „*Unde oportet quod ad camdem scientiam pertineat considerare substanţias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substanţiae communes et universales causae*" (*În Duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, p. 2 a).

119. „*Substanţiae separataie sunt universales et primae causae essendi*" (*ibid*., p. 1 b).

120. *Despre numele divine* V, 8 (PG 3, 824 A).

121. *În librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, V, 2, § 660, ed. C. Pera, Torino-Roma, Marietti, 1950, p. 245 a: „Ipsum esse *commune* est exprimo la *Liber de causis*: toate fiinţările sunt datorate lui *esse commune*, dar *esse commune* provine de la Dumnezeu, care dă fiinţă tuturor lucrurilor: „Cauza primă este deasupra fiinţării, pentru că este însăşi fiinţa infinită" 122. De vreme ce intelectul nostru nu poate sesiza decât fiinţarea (*ens*), care participă la fiinţă, el nu poate sesiza fiinţa însăşi (*ipsum esse*), la care participă şi care este Dumnezeu123. Astfel, nu trebuie să înţelegem unitatea subiectului metafizicii, fiinţarea, ca înglobând în sens strict fiinţa divină: obiectul prim al intelectului e fiinţarea, dar în sensul de *ens commune*, de quidditate a lucrului sensibil. Nu există un concept al fiinţei: aceasta se deschide spre propria sa depăşire în divin, principiu pe care îl reclamă, dar pe care nu îl poate circumscrie. Aşadar, poziţia lui Avicenna trebuie să fie limitată, interpretată şi clarificată prin apelul la *Liber de causis*.

Cheia de boltă a metafizicii, unitatea ei structurală, constă deci în teologia creaţiei şi a transcendenţei divine. Metafizicianul este cel care cercetează originea radicală a lucrurilor, felul în care fiinţarea primeşte fiinţă, ceea ce fizicianul e incapabil să-şi închipuie124. Dumnezeu este scopul metafizicii pentru că El nu e numai fiinţa prin excelenţă (cum spunea Boethius), ci şi cauza fiinţei fiinţării. Această determinaţie*ente*, *quod est Deus*, *et ex hoc sequitur quod esse commune*

aliter se habeat ad Deum quam alia existenţia, *quantum ad tria*: *primo quidem*, *quantum ad hoc quod alia existenţia dependent ab esse communi*, *non autem Deus*, *sed magis esse commune dependent a De-o*; (…) *Secundo*, *quantum ad hoc quod omnia existenţia continentur sub ipso esse communi*, *non autem Deus*, *sed magis esse commune continentur sub eius virtute*, *quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum*; (…) *Tertio*, *quantum ad hoc quod omnia alia existenţia participant e o quod est esse*, *non autem Deus*, *sed magis ipsum esse* creatum est quaedam participatio Dei et similitudo ipsius*".

122. *În Librum de causis expositio*, prop. VI, § 175, ed. C. Pera, Torino, Marietti, 1955, p. 47: „*Causaprima est supra ens*, *inquantum est ipsum esse infinitum*".

123. Loc. cât.: „*Ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc est proporţionatum intellectul nostro*, *cuius obiectum est* quod quid est *ut dicitur în III* De anima (*4, 429 b 10 ss*). *Unde illud solum est capibile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse*; *sed Dei quidditas est ipsum esse*, *unde est supra intellectum*".

124. Referitor la aceasta, găsim aproape singura ocurenţă a „metafizicii" *in Summa contra Gentiles* II, 37. Toma reconstituie istoria filosofiei: primii filosofi credeau că doar fiinţa în act produce lucrurile; următorii au considerat că o unică substanţă dă naştere fiinţelor create: „De aceea, nu intră în sarcina filosofului naturii (*ad naturalem philosophum*) să studieze o astfel de origine a lucrurilor, ci în cea a metafizicianului (*ad philosophum primum*) care se ocupă cu fiinţa comună şi cu ceea ce este separat de mişcare" (vezi şi trad. fr. de C. Michon, op. cit., § 1, p. 167).

adaugă primelor două dimensiuni aristotelice ale metafizicii (fiinţa ca fiinţă; fiinţa separată) o a treia, care exprimă crearea fiinţărilor din neant şi ne permite să-L gândim pe Dumnezeu dincolo de orice metafizică, chiar dacă este vizat de ea. Pentru că Dumnezeu creează fiinţarea *ex nihilo*, El nu poate fi atins în cadrul subiectului metafizicii, al fiinţei comune, ci în calitate de cauză a acestui subiect. Transcendenţa lui Dumnezeu interzice includerea Lui în subiectul

metafizicii.

Autorilor pe care îi semnalează Zimmermann trebuie să-l adăugăm şi pe Meister Eckhart. La Eckhart, metafizica se referă la transcendentalii, dar acestea sunt imediat identificate cu Dumnezeu:

Aceste proprietăţi (*propria*) în care vine Dumnezeu sunt fiinţa sau fiinţarea, unul, adevărul şi binele. Pentru că pe acestea patru Dumnezeu le are ca fiindu-i proprii (*propria*), în calitatea sa de Prim (*primum*) care este bogat prin sine125.

În concepţia lui Eckhart, ceea ce e transcendent este prin aceasta transcendental. Metafizica se concentrează pe termenii abstracţi *esse*, *unitas*, *veritas* şi *bonitas*, pentru că au o prioritate teologică în raport cu subiecţii lor concreţi, fiind cunoscuţi ca aparţinând în mod propriu lui Dumnezeu. Fiinţa şi transcendentaliile sunt, conform analizelor lui Dionisie, manifestările prin care Dumnezeu „vine" la noi. Dar ele sunt în Dumnezeu mai degrabă cauzal decât formal, ceea ce revine la a spune că Dumnezeu este dincolo de fiinţă şi nu e numit fiinţă decât în sensul în care este cauza fiinţei şi o preconţine în gândirea Sa126.

125. *Commentaire sur le Prologue de Jean* 1, 11, §97, text şi trad. fr. de A. de Libera, E.-H. Weber, E. Zum Brunn, Paris, Cerf, *L'CEuvre latine de Maître Eckhart*, 6, 1989, pp. 192 – 193 (trad. modificată): „*propria ista*, *în quae deus venit*, *sunt esse sive ens*, *unum*, *verum*, *bonum*, *haec eram quattuor deus habet propria*, *utpote* primum, *quod est* dives per se". Această expresie este un citat din *Liber de causis*, cap. 20: „*Primum est dives per se et non est dives majus*", preluat la rândul lui de la Proclos, *Elemente de teologie*, prop. 127!

126. Eckhart, *Quaestionesparisienses*, „*Utrum în De-o sit idem esse et intelligere*", ed. J. Koch, Stuttgart, Kohihammer (*Lateinische Werke*, vol. V), 1936, p. 45: „*ostendo quod în De-o non est ens nec esse*, *quia nihil est formaliter in causa et causato*, *şi causa sit vera causa*. *Deus autem est causa omnis esse*. *Ergo esse formaliter non est în De-o*"; p. 47: „*De-o non convenit esse nec est ens*, *sed est aliquid altiusente*". Trad. fr. de E. Zum Brunn, „Question parisienne n° 2: L'etre et le connaître

intellectif sont-ils identique en Dieu?", în *Maître Eckhart* a *Paris*, *Une critique medievale de l'ontotheologie*, *Les* Questions pari-siennes n° 1 et n° 2 d'*Eckhart*, text, studii şi trad. de E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, E. Weber, Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses, vol. 86), 1984, § 8, p. 183: „susţin că nu există în Dumnezeu nimic de ordinul fiinţării sau

Atât analiza lui Toma, cât şi cea a lui Eckhart se bazează, evident, pe o teologie biblică (sau pe echivalentul ei islamic). Dar armătura sa conceptuală este mai întâi rezultatul unei speculaţii teologice de origine neoplatonică, mai precis procleană, transmisă de Dionisie şi de *Liber de causis*. Toma a stabilit el însuşi echivalenţa dintre propoziţia IV din *Liber de causis*, „primul dintre lucrurile create este fiinţa", ceea ce îi corespunde acesteia la Dionisie şi sursa sa din *Elementele de teologie* ale lui Proclos127. Toma expune riguros toate consecinţele filosofice ale analizei procleene. În special, fiinţa predicată despre Dumnezeu nu este înţeleasă în cadrul conceptului de fiinţă şi nu este decât un nume pe care îl folosim: ea nu captează deloc dumnezeirea însăşi a lui Dumnezeu128. Chiar şi atunci când nu mai acceptă definiţia pe care i-o dădea şcoala lui Ammonius, metafizica medievală se înrădăcinează în teologia platoniciană. Doctrina despre creaţie face apel pe rând la două forme de metafizică, dar ambele se inspiră dintr-o moştenire plotiniană şi procleană, potrivit căreia Dumnezeu este dincolo de fiinţă.

Această structură a metafizicii corespunde perioadei care a fost numită „luna de miere dintre filosofie şi teologie" (E. Gilson). Într-adevăr, ea permite articularea metafizicii cu teologia, ca două ştiinţe ce se referă la subiecte diferite, fiinţarea şi Dumnezeu. Rolul subaltern al filosofiei în raport cu teologia se bazează pe admiterea structurală a primatului ştiinţei divine la Aristotel. Or, avem nevoie de o revelaţie exterioară pe care să ne sprijinim tocmai pentru că nu putem avea acces la forma cea mai înaltă de cunoaştere a lui Dumnezeu, cunoaşterea absolută pe care Dumnezeu o are despre El

însuşi. Din acelaşi motiv, orice speculaţie filosofică, urcând de la creaturi spre Dumnezeu, este mai puţin perfectă decât cunoaşterea divină (potrivit căreia Dumnezeu este) şi decât cea al fiinţei, pentru că nimic nu se află în mod formal în cauză şi în efectul cauzat dacă această cauză este una adevărată. Or, Dumnezeu este cauza oricărei fiinţe. Deci fiinţa nu se află în mod formal în Dumnezeu"; § 12, pp. 186 – 187: „spun şi că fiinţa nu poate fi atribuită în sens propriu lui Dumnezeu şi că El nu este o fiinţare, ci este mai înalt decât fiinţarea".

127. *În librum de causis expositio*, prop. IV, § 97 – 99 (ed. cit., p. 28), referitoare la prop. 138, şi prop. VI, § 174 şi 176 (pp. 46 – 47), referitoare la prop. 123.

128. *Cf*. E. Gilson, *L'etre et l'essence*, Paris, Vrin, 1972 (ed. a II-a), p. 113: „situând dincolo de esenţă un act al esenţei înseşi, (ontologia tomistă) ne obligă să recunoaştem actualitatea proprie unui *esse* care, pentru că transcende esenţa, transcende şi conceptul". „Dumnezeu este un *este* liber de orice *ceea ce*: „o fiinţă care nu se defineşte ca act al unei fiinţări" (p. 206). El este „în sine însuşi infinit mai mult decât o cauză, dar pentru ceea ce este în El însuşi nu avem un nume" (p. 208).

care provine din revelaţie, pentru că aceasta emană direct de la E1129. Dimpotrivă, cunoaşterea noastră filosofică despre Dumnezeu nu este atinsă decât de puţini, după eforturi îndelungate, şi plină de erori, ca orice cunoaştere omenească130. Naşterea *teologiei* (*theologia*) depinde, desigur, de recunoaşterea umilă a distanţei care o separă de cunoaşterea metafizică a lui Dumnezeu, dar şi de acceptarea modelului aristotelic al ştiinţei divine, identică cu Dumnezeu însuşi 131.

Reciproc, metafizica conduce către teologie prin structura sa deschisă: aceasta este într-o anumită măsură prelungirea ei armonioasă. Dar, referindu-ne la acest al doilea chip al metafizicii, teologia procleană mai degrabă împiedică metafizica să se împlinească în calitate de ştiinţă, interzicându-i circumscrierea obiectului său şi închiderea în ea însăşi. Poziţia ei se bazează pe o dificultate centrală, din care Toma nu face un mister: Cel a cărui existenţă este

demonstrată, Dumnezeu, nu aparţine subiectului metafizicii, pentru că El este cauza sa. Dacă subiectul metafizicii este *ens commune*, nu trebuie să uităm că aceasta se obţine prin abstragere, pentru că primul obiect al intelectului nostru e quidditatea substanţei sensibile şi pentru că fiinţa comună nu coincide cu fiinţa separată în sine, cu Dumnezeu. Prin urmare, subiectul metafizicii transcende obiectul prim al intelectului nostru, iar Dumnezeu transcende la rândul lui subiectul metafizicii. Astfel, dacă scopul metafizicii este cunoaşterea lui Dumnezeu, împlinirea ei e problematică: metafizica trebuie să stabilească existenţa unei fiinţe care nu face parte din subiectul său. Metafizica rămâne o ştiinţă în acelaşi timp deschisă spre teologie, pentru că tinde spre alteritatea divină, şi ambiguă, pentru că e orientată spre divin în măsura în care are o dimensiune teologică. În orice caz, ea este incapabilă să se închidă în ea însăşi ca o ştiinţă demonstrativă şi presupune mai curând ascensiunea spre principiu în maniera neoplatonismului.

Am propus să numim această formă a ştiinţei *teo-ontologie*, pentru că este vorba tocmai de contrariul a ceea ce Kant numeşte

129. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 6 ad Im; *Expositio super Librum Boethii de Trinitate*, q. 2, a. 2 ad 5 m, ed. B. Decker, Leyde, Brill, 1955, p. 89: „*etiam în scientiis humanitus tradiţis sunt quaedam principia în quibus earum quae non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a superioribus scientiis* (…). *Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia huius scientiae, ad cognitionem divinam, quia ea quae sunt per se nota în scientia, quam deus habet de se ipso, supponuntur în scientia nostra et creduntur*".

130. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 1 resp.

131. *Cf.* J.-F. Courtine, *Suárez et le systeme de la me taphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, „Epimethee", 1990, pp. 70 – 71.

Onto-teologie132. Pentru Toma, nu există o ştiinţă generală a fiinţei anterioară unei ştiinţe speciale despre Dumnezeu. Potrivit acestei interpretări, subiectul metafizicii e fiinţa comună, dar ea nu este comună decât pentru că se predică mai întâi despre prima fiinţare,

principiu universal al tuturor celorlalte. În virtutea structurii sale cauzale şi a înrădăcinării ei într-o teologie a creaţiei, metafizica poate foarte bine să realizeze proiectul *Metafizicii* E: ea este „universală pentru că este primă"; referindu-ne la fiinţarea primă, vorbim şi despre principiul fiinţei tuturor lucrurilor.

Dimensiunea transcendentală a metafizicii astfel înţeleasă depinde de posibilitatea unei abstractizări plecând de la sensibil, aşadar, după cum a observat Avicenna, a unei abstractizări de aceeaşi natură cu abstractizarea matematică (constând în a considera separat la nivelul gândirii ceea ce nu este separat în realitate). Abstractizarea obiectului metafizic ezită astfel între obiectul *abstras* prin capacitatea intelectului dintr-o materie cu care este în mod real unit – fiinţa – şi obiectul *separat* prin natura sa pentru că este imobil şi superior materiei – Dumnezeu. Toma o spune explicit în comentariul său la *Metafizica* E, 1, 1026 a 30133. El se poate sprijini pe textul din *Metafizica* K, 7, considerând juxtapuse şi complementare cele două aspecte ale ştiinţei, fiinţa ca fiinţă şi fiinţa separată: „nu-i revine *numai* acestei ştiinţe să trateze (*determinare*) despre fiinţa în comun, ceea ce se reduce la a trata despre fiinţa ca fiinţă, ci îi revine şi să trateze despre fiinţările separate de materie potrivit fiinţei" 134.

132. Despve ace St concept de teo-ontologie, *cf*. O. Boulnois, Être *et representation*, *op*. că, p. 462.

133. *În duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, VI, lect. 1, ed. cit., § 1165, p. 298 a: *idvertendum est autem*, *quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineat ea qae sunt separata secundum esse et rationem a materia et morut*, *non tamen solum ea*, *sed etiam de sensibilibus*, *inquantum sunt entia*, *philosophus perserutatur*. *Nisi forte dicamus*, *ut* Avicenna *dicit*, *quod huiusmodi communia de quibus haec scientia perserutatur*, *dicuntur separata secundum esse*, *non quia semper sunt sine materia*; *sed quia non de necessitate habent esse în materia*, *sicut mathematica*". Despre importanţa abstracţiei matematice în tradiţia lui Alexandru şi Avicenna, *cf*. Alain de Libera, *L'art des generalites*, Aubier, Paris, 1999, pp. 34 – 41, mai ales pp. 34 –

35.

134. Referitor la *Metafizica* K, 7, 1064 a 28, § 2259 (p. 536 a): „*non eram pertinent ad hanc scientiam determinare deente în communi*, *quod est determinare deente inquantum est ens*; *sed etiam pertinent determinare de entibus separatis a materia secundum esse*”.

Legătura dintre universalitate (catolicitate) şi primat (protologie) este deci asigurată: ştiinţa realităţilor nemişcate şi separate este anterioară fizicii, care tratează despre realităţile mişcătoare şi nonseparate. Dar, „pentru că este prima, ea trebuie să fie universală” 135: aceeaşi ştiinţă este ştiinţa primelor fiinţări şi ştiinţă universală, pentru că primele fiinţări sunt principiile tuturor celorlalte şi, cunoscând principiul, cunoaştem şi efectele. Ştiinţa principialului este universală, pentru că înseamnă cunoaşterea principiului universal. În virtutea structurii sale, putem da acestei metafizici numele de *katholou-protologicâ136*.

Ce raport întreţine însă această metafizică a principialului cu teologia? Problema eternităţii lumii joacă pentru istoric rolul unei pietre de încercare. Potrivit lui Toma, chestiunea nu este de ordinul fizicii. Desigur, dacă fizicianul se conformează principiilor ştiinţei sale şi se limitează la obiectele sale (mişcările naturale), îi este imposibil să stabilească faptul că lumea ar fi putut să înceapă. Dar Toma se situează dincolo de domeniul strict al fizicii, de punctul de vedere al raţiunii sau al filosofiei, care este capabilă să recunoască limitele ştiinţei fizice – să admită că mişcarea are cauze ce nu se extind la toate dimensiunile raţiunii. Aceasta poate deci să arate că existenţa unei lumi care are un început nu este contradictorie, din aceleaşi motive de altfel ca şi existenţa unei lumi eterne137. Prin urmare, eternitatea lumii nu poate fi nici demonstrată, nici respinsă de raţiune. Astfel, raţiunea, în extensiunea ei universală, aplicată fiecărei fiinţări, dincolo de limitele sensibilului şi ale mişcării, nu poate demonstra o teză contrară credinţei: eternitatea lumii este doar o ipoteză dialectică, în acelaşi timp neverificabilă şi nefalsificabilă. Am putea să ne limităm aici la observaţia că Toma nu compară (asemenea lui Boethius din Dacia)

credinţa cu o disciplină filosofică particulară, ci cu raţiunea filosofică în genere. Trebuie totuşi să ne amintim alte două aspecte. Pe de o parte, aplicarea raţiunii la obiecte universale, coextensive fiinţei ca fiinţă, aşa cum sunt proprietăţile sale transcendentale, este tocmai ceea ce permite definirea

135. Despre *Metafizica* K, 7, 1064 b 13, § 2267 (p. 536 b): „*Et ex eo quod est prima*, *oportet quod sit universalis*. *Eadem eram est scientia quae est de primis entibus*, *et quae est universalis*. *N-am prima entia sunt principia aliorum*".

136. Despre acest concept, vezi R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988; O. Boulnois, *Être et representation*, ed. cit., p. 514.

137. *De aeternitate mundi* (Roma, Comisia Leonină, *S. Thomae de Aquino Opera omnia*, t. XIII), 1976, p. 87, 1.145 – 179.

Obiectului propriu al metafizicii. Pe de altă parte, metafizica este cea care foloseşte cauzalitatea eficientă (şi nu numai cauza motrice) pentru a ajunge la Dumnezeu ca origine a lumii şi principiu care conferă fiinţă fiinţărilor138, în concepţia lui Toma, metafizica trebuie să stabilească în acelaşi timp că lumea are un principiu şi că începutul ei în timp este o posibilitate nedemonstrabilă, dar necontradictorie. Datorită metafizicii putem, aşadar, stabili noncontradicţia dintre credinţa creştină şi filosofic Or, un astfel de demers (a îndepărta prin raţiune contradicţiile şi obstacolele aparente în calea credinţei139) reprezintă tocmai versantul apologetic al sarcinii teologului. Teologia are deci nevoie de metafizică. Ambele tratează într-o anumită măsură despre aceleaşi obiecte (Dumnezeu şi fiinţa), dar în vreme ce metafizica (sprijinită pe fizică) demonstrează existenţa subiectului prim al teologiei drept cauză a lumii şi arată caracterul necontradictoriu al conceptului de creaţie în timp, teologia afirmă realitatea efectivă a acestei simple posibilităţi şi mărturiseşte un Dumnezeu liber şi creator al unei lumi temporale. Metafizica şi teologia sunt distincte şi compatibile, ele se articulează una cu cealaltă într-un spaţiu logic noncontradictoriu.

Metafizica transcendentală şi teologia: independenţă şi interdependenţă

Dar aceeaşi aporie avicenniană (care se referă la dificultatea de a concilia cercetarea fiinţei comune şi a fiinţei divine prin aceeaşi ştiinţă) este susceptibilă şi de o altă soluţie, dacă înţelegem primatul subiectului metafizicii nu, în ordinea perfecţiunii, ci în cea a intelecţiei. Primul inteligibil este atunci prim în ordinea faptului de a fi gândit mai degrabă decât prin gradul său de fiinţă. Unitatea conceptului de fiinţă predomină asupra transcendenţei principiului divin. Abstracţiunea „matematică" trece înaintea separaţiei reale. Aceasta este poziţia lui Robert Kilwardby, Siger din Brabant, Petru din Auvergne, Henri din Gând, Augustin din Ancona, a altor patru franciscani (Duns Scotus, Alexandru din Alexandria, François de la Marche şi Antoine Andre) şi a trei anonimi140. Ar trebui

138. *Summa contra Gentilest*, 13, §113, p. 20 b (trad.fr. cât., 1, 13, §34, pp. 174 – 175).

139. *Summa theologiae* I, q. 1, a. 8 resp.

140. Utilizez şi aici clasificarea lui A. Zimmermann, cu unele corecturi. Pe François de la Marche îl includ în a treia categorie, căci, deşi afirmă că Dumnezeu este „cauza subiectului metafizicii" (Zimmermann, op. cit., pp. 348 – 371, ceea ce să-l adăugăm şi pe Ockham, care nu ne-a lăsat un comentariu al *Metafizicii*, dar ale cărui observaţii disparate le putem sintetiza astfel încât să surprindem aceeaşi structură de ansamblul". Această a treia poziţie se dezvoltă plecând de la cea precedentă, încearcă să-i depăşească dificultăţile şi îşi îndreaptă criticile în special împotriva lui Toma de Aquino. Potrivit noului mod de a concepe metafizica, Dumnezeu este inclus în subiectul metafizicii: fiinţa în general. Dar nici aceasta nu este accesibilă ca atare decât în interiorul unui concept care o abstrage din determinaţiile ei proprii, pentru că în realitate nu există nimic comun între Dumnezeu şi creatură, separaţi printr-o distanţă infinită142. Subiectul metafizicii nu mai este deci fiinţa creată, care participă la cauza ei, ci *conceptul* de fiinţă considerată într-un sens indistinct, care îl cuprinde astfel şi pe

Dumnezeu ca principiu al fiinţei create.

Acest chip al metafizicii este schiţat prin analizele lui Siger din Brabant, potrivit căruia trebuie să renunţăm la orice dimensiune neoplatonică şi să afirmăm că principiul nu este dincolo de fiinţă, ci inclus în fiinţă, ca prima dintre toate fiinţările. „Nu există un principiu al fiinţei ca fiinţă, pentru că în acest caz orice fiinţă ar avea un principiu" 143 – pare a-l apropia de cel de-al doilea chip al metafizicii), el declară şi că teologia raţională este integrată şi subordonată metafizicii fiinţei în genere. Astfel, François de la Marche reprezintă o etapă de tranziţie între Henri din Gând şi Duns Scotus. Analizele sale implică o strânsă dependenţă de Henri din Gând (opoziţia dintre o cunoaştere privativă şi una pozitivă a fiinţei, p. 369, distincţia între *res* şi *ens*, între ştiinţa universală şi ştiinţa specială) şi o cunoaştere a lui Duns Scotus (problema univocităţii).

141. *Cf*. L.M. De Rijk, „War Ockham ein Antimetaphysiker? Eine semantische Betrachtung", în *Philosophie im Mittelalter*, ed. J.P. Beckmann, Hamburg, 1996, pp. 313 – 328; L. Honnefelder, „Wilhelm von Ockham, Die Moglichkeit der Metaphysik", în *Grosse Philosophen*, Darmstadt, Primus Verlag, 2001, pp. 306 – 324; O. Boulnois, „Une metaphysique nominaliste est-elle possible? Le caz d'Ockham", *Cahiers de philosophie de l'université de Cae n*, în curs de apariţie.

142. Henri din Gând, *Summa quaestionum ordinariarum*, a. 21, q. 2 resp., Paris, 1520, I, 124 F: „*Cum multe minus în aliquo uno reali conveniunt creator et creatura quam duae creaturae*, *substantia scilicet et accidens*, *immo multe plus distat ratio essendi creatoris a r*atione *essendi creaturae quam differat ratio essendi unius creaturae a r*atione *essendi alterius*: *nullo modo ens potest esse aliquid commune reale* de-o *et creaturae*"; „*Et* idee, *absolute dicendum quod esse non est aliquid commune* reale *în quo Deus communicet cum creaturis*: *et ita*, *şi ens aut esse praedicatur de De-o et creaturis*, *hoc est sola nominis communitate*, *nulla rei*".

143. *Quaestiones în Metaphysicam*, ed. A. Graiff, Louvain, Institut Supbrieur de Philosophie *(Philosophes mădievaux*, I), 1948, p. 5; *cf*.

Quaestiones în Metaphysicam l. IV, commentum, ed. W. Dunphy, Louvain-la-Neuve, Institut chiar şi Dumnezeu, ceea ce este absurd. Trebuie deci să afirmăm că totalitatea fiinţei este lipsită de cauză, că ea îl include pe Dumnezeu, cauza necreată a fiinţei create:

Dacă ne întrebăm referitor la ansamblul fiinţelor de ce există mai degrabă ceva decât nimic, nu putem găsi o cauză, pentru că a ne întreba astfel înseamnă a ne întreba următorul lucru: de ce Dumnezeu mai degrabă există decât un există? Iar aceasta nu are o cauză. De aceea nu este adevărat că orice întrebare are o cauză (corespunde unei cauze), şi nici orice fiinţă144.

Toma privilegia cauzalitatea, supunând *ens commune* creaţiei divine. Dimpotrivă, Siger alege să privilegieze universalitatea, supunând generalităţii fiinţei cauzalitatea creatoare a principiului: totalitatea fiinţei îl cuprinde pe Dumnezeu, care este lipsit de cauză – dacă nu se lansează în absurditatea care se numeşte *causa sui* –, ceea ce implică faptul că fiinţa însăşi „nu are cauză". Pentru Siger, nu există o origine a totalităţii fiinţei sau a ceea ce se cuprinde în *ens communissime sumptum*, pentru că fiinţa îl include pe Dumnezeu, iar în afara fiinţei nu există nimic. Universalitatea fiinţei, ca obiect prim al intelectului, trece înaintea transcendenţei principiului. Metafizica se închide atunci când îl include în sine pe Dumnezeu.

Continuându-l pe Siger, Henri din Gând consideră că fiinţa, înţeleasă ca o unitate totală, care îl include şi pe Dumnezeu, este subiectul metafizicii. Aceasta se referă deci la fiinţa „comună şi analoagă lui Dumnezeu şi creaturii" 145. Analogia nu mai desemnează deci un raport de dependenţă ontologică faţă de Dumnezeu, ci o distribuţie internă fiinţei. Fiinţa este atinsă prin indeterminare, ca unitate astfel distribuită, într-un concept comun lui Dumnezeu şi creaturii, substanţei şi accidentelor14. Dar acest concept distributiv corespunde în realitate la două concepte, la două tipuri de separare: un concept abstras de intelect, care elimină determinaţiile fiinţei, şi conceptul pur negativ al fiinţei

Supérieur de Philosophie, *Philosophes medievaux*, XXIV, 1981, p.

170, *cf*. p. 37). Argumentul provine de la Avicenna, *Philosophia prima* I, 2 (ed. cit., p. 14): „*Principium non est principium omnium entium*. *Şi eram omnium entium esset principium*, *tune esset principium sui ipsius*; *ens autem în se absolute non habet principium*; *sed habet principium unumquodque esse quod scitur*. *Principium igitur est principium aliquibus entibus*".

144. *Quaestiones în Metaphysicam*, ed. A. Graiff, p. 185.

145. „*Ens commune analogum ad creatorem et creaturam*" (*Summa quaestionum ordinariarum*, a. 21, q. 3, ed. cit., I, f°126 E).

146. *Summa quaestionum ordinariarum*, a. 24, q. 3 (I, f°138 P).

divine, într-adevăr separată, întrucât este lipsită în sine de determinaţii. Conceptul de fiinţă suprapune aceste concepte printr-o simplă confuzie (o „eroare", spune Henri). Astfel, dificultatea se află în inima teoriei abstracţiei: cum să distingem între conceptul indeterminat de fiinţă comună şi conceptul indeterminat de Dumnezeu? O confuzie esenţială stă atât la baza ambivalenţei fiinţei, cât şi a metafizicii.

Pentru Duns Scotus, fundamentul de mai sus este foarte slab. Pentru că, dacă am generaliza o asemenea teorie, orice ştiinţă ar fi imposibilă: conceptul de om şi cel de animal, care reprezintă acelaşi concept, dar cu grade diferite de determinare, ar trebui să se confunde. Prin urmare, dacă vrem să întemeiem o ştiinţă oarecare, şi cu atât mai mult metafizica, trebuie să „distrugem" analogia fiinţei147. Or, Scotus va susţine univocitatea sa: conceptul de fiinţă este unic, cel mai simplu dintre toate; el se distinge în mod riguros de conceptul propriu de Dumnezeu printr-o diferenţă determinată. Nu-l vom mai cunoaşte pe Dumnezeu într-o manieră negativă (recunoscându-i transcendenţa intangibilă şi ştiindu-ne condamnaţi la un concept confuz), ci printr-un concept pozitiv, distins printr-o determinaţie conceptuală suplimentară. Aşadar, este suficient să combinăm conceptul comun de fiinţă cu o diferenţă: infinitatea. Conjuncţia dintre cele două determinaţii implică faptul că Dumnezeu este mai determinat, descris, adică cvasidefinit prin infinitatea Sa148.

Această decorticare epistemologică întemeiază distincţia dintre *meta physica generalis* şi *metaphysica specialis*. O articulaţie care se naşte, de altfel, în aceeaşi perioadă şi se impune până la Suárez şi Kant.

Desigur, Roger Bacon teoretizase distincţia dintre „scientia generalis" (care tratează despre fiinţa ca fiinţă) şi „scientia specialis" (care tratează despre o anumită fiinţare): trebuie să comparăm ştiinţa specială cu „ştiinţa comună tuturor lucrurilor pe care o numim metafizică" 149. Dar această ştiinţă specială este considerată o altă ştiinţă, şi nu un aspect al metafizicii. Iar Roger Bacon consideră că aceeaşi disciplină trebuie să

147. *Lectura*, I, d. 3, să 105, 110 (Vat. XVI, pp. 264, 265).

148. Rezum aici analizele formulate în *Être et representation*, op. cit., mai ales pp. 265 – 291, şi „Duns Scot: Metaphysique transcendantale et ethique normative", în *Dionysius* 17 (1999), pp. 129 – 148.

149. Roger Bacon, fragmente din *Communia mathematica* citate în *Opera hactenus inedita*, fasc. I, *Metaphysica fratris Rogeri Baconi Fratrum Minorum* de *Viciis contractis în studio theologiae*, ed. R. Steele, Oxford, Clarendon Press, s.d., p. 53: „*Necesse est omni tractanţi de scientia quacumque speciali ut cam alias eque sepius comparet ad scientiam communem omnibus que methaphisica nominatur*".

examineze, prin analiză şi reducţie, Prima (fiinţă) ca principiu universal, pentru că este cauza tuturor celorlalte fiinţări care decurg din ea150. La fel, Toma din York, autorul singurului tratat de metafizică pe care ni l-a lăsat moştenire Evul Mediu (pe la mijlocul secolului al XIII-lea), distingea deja într-o primă parte ştiinţa „fiinţei ca fiinţă" şi în partea a patra ştiinţa fiinţei considerată „în specificitatea ei", ca ştiinţă a ceea ce cade sub fiinţă151. Însă ar fi anacronic să vedem în aceasta o articulare între *scientia generalis* şi *scientia specialis.* Într-adevăr, acest tratat aparţine mai degrabă celui de-al doilea chip al metafizicii: ştiinţa fiinţei în general este şi ştiinţa producerii fiinţărilor, pentru că fiinţa în general trimite din nou la cauzele sale152; iar ştiinţa specială nu se referă la Dumnezeu, ci la

lume şi la părţile ei. Toma de Aquino observă cu justeţe că aceleiaşi ştiinţe îi revine să examineze „substanţele separate şi fiinţa comună", dar acest lucru nu face încă să existe cele două părţi ale metafizicii153. Ca şi Roger Bacon, Henri din Gând distinge între o „ştiinţă universală", care se ocupă cu „fiinţa privită în sens absolut", şi „ştiinţele particulare, care cercetează una dintre fiinţările individuale create" şi îi caută principiul; or, „Dumnezeu intră în câmpul ştiinţei

150. *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. VII, *Quaestiones supra undecimum Prime Philosophie Aristotelis* (*Metaphysica XII*), ed. R. Steele, F. Delorme, Oxford, Clarendon Press, 1926, p. 1: „*Queritur hicprimo utrum deente separata possit esse scientia*"; p. 2: „*Sexto modo per resolutionem et reductionem, et sic cognoscuntur prima în quolibet genere per resolutionem et reductionem posteriorum ad lipsa, et materia prima, et prima causa. Septimo modo per operationes et efectus potest aliquid cognosci, et sic prima causa. Et nota quod substantie separate tripliciter considerantur; uno modo ratione substantie absolute, et sic in hoc libro* (*XI = A*); *secundo modo ratione et virtutis, et sic în* Pratdjcamsntis; *tertio modo ratione influenţie et operationis, et sic în* De causis". Dublarea obiectului metafizicii se bazează pe dublarea abstracţiei: „*duplex est universale; quoddam est per predicationem, et sic non est primum, alind per causalitatem*, et sic *potest dici primum universale principium*".

151. *Scriptum Metaphysicae* (Vat. Lat. 4301, f° 700, citat de M. Grabmann, „Die Metaphysik des Thomas von York (t cca. 1260)", în *Festgabe Clemens Baeumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Suppl. I, 1913, pp. 181 – 193, p. 188, n. 4: „*nune deente secundum quod est ens et de hiis que sunt entis per se*"; „*deente în speciali*", „*de his que subsuntenti*".

152. *Ibid*., f° 70 r, citat de M. Grabmann, p. 188, n. 4: „*De productione entium în communi loquar* (...). *Hec autem consideraţio nullius est scientie particularis, cuius est pertractare de aliqua parte entis* (...) *sed potius philosophie prime, que considerat principia et causas ultimas*".

153. „*Unde oportet quod ad camdem scientiam pertineat considerare substanţias separatas, et ens commune*” (*În duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. cit., p. 2 a).

filosofice ca o parte a subiectului acesteia” 154. Chiar dacă nu foloseşte exact formula *metaphysica specialis*, Henri din Gând realizează structura a ceea ce se va numi astfel: o ştiinţă metafizică universală examinează fiinţa ca atare, iar o ştiinţă specială se referă la Dumnezeu, care este o parte din subiectul general al metafizicii.

Expresia apare la numeroşi autori franciscani contemporani, printre care şi Duns Scotus şi François de la Marche. Duns Scotus reia articularea disciplinelor formulată de Henri din Când, pe care le numeşte *metaphysica generalis* şi *metaphysica specialis*. Dacă plecăm de la prioritatea conceptuală a fiinţei, proprietăţile „specifice (*speciales*) pe care trebuie să le distingem în cazul fiinţei prime decurg din proprietăţile fiinţei ca fiinţă”, iar metafizica „examinează numai fiinţa comună” 155. Această metafizică comună trebuie să preceadă metafizica obiectului special (teologia). Divinul nu este subiectul unei ştiinţe complet diferite, pentru că ea examinează „părţile principale ale subiectului” metafizicii156. Într-adevăr, împotriva celei de-a doua şcoli de interpretare, Scotus refuză să-L considere pe Dumnezeu ca „principiu al subiectului” metafizicii157. Această respingere a unei transcendenţe de tip neoplatonic a lui Dumnezeu în raport cu fiinţa merge, la Scotus, împreună cu refuzul de a vedea o autoritate în *Liber de causis*, pentru că, după Toma, aceasta nu-i mai poate fi atribuită lui Aristotel.

Consolidarea metafizicii generale se explică tocmai prin raportarea lui Scotus la Avicenna. Pentru că Doctorul Subtil angajează o polemică împotriva lui Avicenna şi a interpretării pe care acesta o dă metafizicii ca ştiinţă *propter quid* („prin cauză”), deducând adevărurile principale *more geometrico*. Metafizica se împarte în metafizică în sine şi pentru noi: prima este o metafizică descendentă, cea de-a doua – o disciplină ascendentă. Ambele au cu siguranţă acelaşi subiect: fiinţa. Dar metafizica în sine presupune că, prin cunoaşterea perfectă a

conceptului de

154. *Summa quaestionum ordinariarum*, a. 7, q. 6 ad 3 m (ed. cit., I, 56", T).

155. Duns Scotus, *Quaestiones inMetaphysicarul*, q. 1, § [43], 142, ed. G. Etzkorn, Saint Bonaventure, New York, The Franciscan Institute, 1997, p. 65: „*condiciones principales concludendae de primoente sequuntur ex proprietăţibus entis iquantum ens. Speciales eram condiciones entis non concludunt primo aliquid de ipso, ideo (metaphysica) tantum considerat deente în communi*".

156. *Ibid*., I, q. 1, § [18], 59, p. 36: „*haec scientia est «circa separabilia et immobilia», non tanquam circa subiecta, sed tamquam circa principales partes subiecţi, quae non participant rationes subiecţi alterius scientiae*".

157. *Ibid*., I, q. 1, § [37], 118, p. 56: „*Deus non consideratur hic ut principium subiecţi*".

fiinţă, observăm în el toate determinaţiile, adevărurile nemijlocite şi mediate158. Or, pentru noi, acest concept rămâne unul nedeterminat; nu putem deduce *a priori* toate adevărurile care decurg din el; ne vom limita la un demers ascendent care porneşte de la efecte (*quia*, şi nu *propter quid*). Astfel, dacă este adevărat că în sine am putea cunoaşte imediat şi prin cauză, plecând de la conceptul de fiinţă, existenţa unei fiinţe infinite, în starea prezentă şi pentru noi nu putem cunoaşte această existenţă decât inductiv, plecând de la fiinţa finită.

Dar apare atunci o dificultate: în acest caz, metafizica, referindu-se la fiinţă în general şi demonstrându-i proprietăţile transcendentale, este anterioară celei care se referă la fiinţa infinită, „aşa cum universalul este anterior particularului", pentru că trebuie să treacă printr-un termen mediu particular. Acesta este şi sensul următoarei obiecţii: „Metafizica transcendentală va fi deci în întregime anterioară ştiinţei divine, iar atunci vor exista patru ştiinţe teoretice: o ştiinţă transcendentală şi trei ştiinţe speciale" 159.

Dar Scotus răspunde la această obiecţie arătând că aceleiaşi ştiinţe îi revine să stabilească o concluzie universală şi o concluzie

particulară care se referă la acelaşi subiect. Va trebui aşadar să găsim un termen mediu, proprietatea disjunctivă – pereche în acelaşi timp transcendentală, pentru că fiecare pereche acoperă prin extensiunea ei totalitatea fiinţei, şi particulară, pentru că se singularizează în fiecare dintre cele două proprietăţi vizate. Structura metafizică a demonstrării existenţei lui Dumnezeu întemeiază atunci unitatea metafizicii ca ştiinţă în acelaşi timp transcendentală şi capabilă să se specializeze:

Aceleiaşi ştiinţe îi revine să demonstreze o proprietate comună şi simplă, convertibilă eu subiectul, o proprietate disjunctivă convertibilă cu acest subiect, precum şi una dintre cele două părţi ale acestei proprietăţi disjunctive referitoare la acelaşi subiect, printr-o demonstraţie particulară160.

158. Duns Scotus, *Quaestiones de cognitione Dei*, ed. C.R.S. Harris, *Duns Scotus*, vol. 2: *The Philosophical Doctrines of Duns Scotus*, *Appendix*, Oxford, 1927, pp. 379, 384 – 385.

159. Duns Scotus, *Quaestiones în Metapnysicam* I, q. 1, § [47], 155, p. 69: „*Igitur demonstratio passionis transcendentis deente prior est ista*, *sicut universalis particulari*, *sicut medium medio* (…). *Igitur metaphysica transcendens erit toată prior scientia divina*, *et ita* crunt *quattuor scientiae speculativae*: *una transcendens*, *tres speciales*".

160. *Ibid*., *l*, *q*. 1, § [48], 159, p.70: „*Eiusdem scientiae est demonstrare passionem communem et simplicem convertibilem cum subiecto*, *et alteram partem illius passionis disunctae de subiecto*, *demonstratione particulari*. *Et ideo ipisus*

Aceeaşi ştiinţă stabileşte proprietăţile transcendentale ale fiinţei (unul, adevărul etc), disjuncţia dintre un prim şi un secund în interiorul fiinţei şi existenţa unui prim în interiorul fiinţei. Pentru a evita existenţa a patru ştiinţe teoretice, trebuie să admitem că aceeaşi ştiinţă se specializează transcendental. Pe scurt, structura metafizicii explică faptul că este vorba despre o singură ştiinţă, ce are două aspecte: ceea ce se va numi mai târziu ontologie, ştiinţa transcendentală a fiinţei, şi teologia, ştiinţa specială despre Dumnezeu.

Un teolog care, fără îndoială, l-a audiat pe Scotus, Augustin din

Ancona, observă: dacă „ființa nu este examinată printr-o știință specială (*scientia specialis*)”, aceasta se datorează faptului că metafizica este știința „în cel mai înalt grad comună” 161. Dar tot el adaugă: „Dumnezeu este subiectul teologiei, care e o știință specială în raport cu metafizica” 162, într-adevăr: „Subiectul științei (ființa) nu este același lucru cu ceea ce este examinat de această știință (Dumnezeu), dar se raportează (unul la celălalt) ca superiorul la inferior” 163 sau ca generalul la specific.

François de la Marche, discipol al lui Duns Scotus, nu ezită să afirme că există o „metafizică dublă”: prima este „comună”, cea de-a doua e „proprie sau particulară”. Subiectul primei este „*res*”, comună pentru toate *res* de ordinul intenției prime, iar „subiectul metafizicii particulare este lucrul separat de materie potrivit esenței și rațiunii sale” 164. Regăsim aici cele două tipuri de abstracțiune; totuși, în mod caracteristic, ele nu sunt doar juxtapuse, pentru că a doua e o formă specifică inclusă în prima:

metaphysicae est demonstrare passiones entis, ut unum, verum, etc. *deente, și possunt demonstrări de coetorimum vei secundum deente, et esse primum deente*”.

161. „*Ens inquantum ens non consideratur în aliqua speciali scientia*”, (…) „*Quod ista scientia sit maxime communis*” (*Quaestiones în Metapnysicam* IV, q. 1, Cod. 192, Universitats-Bibliothek Innsbruck, 59 vb; ed. A. Zimmermann, op. cit., p. 41).

162. „*Deus est subiectum în theologia, quae est specialis scientia respectu' metaphysicae*” (*ibid*., IV, q. 2, 59 vb; ed. A. Zimmermann, op. cit., p. 42).

163. „*Subiectum ergo în scientia non est idem quod consideratur în scientia, sed habent se sicut superius ad inferius*” (*ibid*., *f*° 59 vb; ed. Zimmermann, op. cit., p.”).

164. „*Duplex est metaphysica, quaedam communis, et quaedam propria sive particularis*. (…) *Subiectum vero metaphysicaeparticularis est res separata a materia secundum essentiam et secundum rationem*” (*Quaestiones în Metaphysicam* I, q. 1, Cod. 3490, Bibliothèque Mazarine,

Paris, P2 vb, ed. Zimmermann, p. 88).

Această metafizică particulară își primește subiectul de la cea comună, iar această metafizică demonstrează existența *primului* (sublinierea mea – n.a.) subiect al metafizicii comune. Iată motivul pentru care metafizica particulară este subordonată metafizicii comune. Această metafizică particulară este numită și știință divină, pentru că se referă la ființa divină ca la subiectul său prim163.

François conchide foarte riguros de aici, trimițând fără îndoială la Duns Scotus, că unitatea înglobantă a obiectului metafizicii ne obligă să admitem univocitatea ființei. Astfel, „știința ființei separate își primește principiile de la știința ființei (în general)" 166. Dar, ajuns în acest punct, el dă înapoi în fața consecințelor unei univocități prea înglobante: admite o univocitate a ființei în raport cu cele zece categorii, dar nu și una între Dumnezeu și creatură. Prin urmare, *res* care este subiectul metafizicii „nu îl conține în mod formal pe Dumnezeu, ci doar în mod cauzal"; Dumnezeu nu e inclus în subiectul metafizicii ca parte a acestui subiect, dar rămâne principiul subiectului respectiv, iar categoriile constituie diviziunile sale. Pe scurt, admițând articularea dintre metafizica generală și metafizica specială, François de la Marche e neîncrezător în fața consecințelor sale ultime. În sfârșit, el nu uită să afirme că relația metafizicii comune cu „știința teologică" nu este aceeași ca în cazul celorlalte științe teoretice, fizica și matematica: avându-și propriile principii, „fizica și matematica sunt absolut distincte de metafizică. Însă știința ființei separate, care ne e accesibilă, nu are principii proprii în afara principiilor ființei. De aceea, ea nu este o

165. „*lila metaphysica particularis accipit suum subiectum a metaphysica communi, et haec metaphysica probat primum subiectum metaphysicae particularis. Et ideo metaphysica particularis subalternatur metaphysicae communi. Et haec metaphysies particularis vocatur proprie scientia divina, quia lipsa est deente tfivino sicut de primo subiecto*" (*ibid*., ed. Zimmermann, p. 89).

166. „*Scientia quae est deente separata accipit principia sua a*

scientia quae est deente" (*ibid*., VI, q. 16, *f°4T**; ed. A. Zimmermann, p. 99). François susţine de altfel teza potrivit căreia Dumnezeu este inclus în subiectul metafizicii: „*Aut igitur oportet dicere quod ens primum non sit vere ens, aut oportet dicere, quod ens secundum se non sit causatum*" (*ibid*., IV, q. 1, f° 2 lra, ed. A. Zimmermann, p. 363, n. 396). *Cf*. A. Zimmermann, „Analoge und univoke Bedeutung des Terminus «ens» nach einem anonymen Metaphysikkommentar des 14. Jahrhunderts", *Studia scholastico-scotistica* 5, Roma, 1972, pp. 724 – 730. Această ezitare îl apropie de Duns Scotus, numai că acesta face traseul invers, căci porneşte din punctul în care François de la Marche ajunge: admiţând mai întâi univocitatea conceptului de fiinţă predicat despre substanţa necreată şi cea creată, el a ezitat îndelung să susţină univocitatea fiinţei aplicată tuturor categoriilor (*cf*. O. Boulnois, *Être et representation*, op. cit., pp. 255 – 259, 287 – 290).

ştiinţă absolut distinctă de ştiinţa fiinţei" 167. Totuşi, cele două ştiinţe nu sunt nici absolut identice, pentru că François, care foloseşte vocabularul „ştiinţei comune" şi al „ştiinţei specifice", observă: „Metafizica comună şi metafizica specială nu ţin de aceeaşi ştiinţă", „o ştiinţă specială este necesară pentru a trata despre fiinţările separate" 168. Teologia, ştiinţa despre Dumnezeu, nu este accesibilă decât din interiorul ştiinţei despre fiinţă în general, printr-o cunoaştere a principiilor care constituie o parte a acesteia.

În şcoala al cărei cel mai celebru reprezentant este Duns Scotus, are loc articularea metafizicii între „ştiinţă generală" şi „ştiinţă specială": în termeni mai moderni, ontologia este un demers prealabil teologiei, al cărei obiect, atins printr-un demers ascendent, este inclus în cel al ontologiei. Transmis prin intermediul lui Suárez, acest chip al metafizicii merită într-adevăr numele de onto-teologie pe care îl va primi odată cu Kant. Dar ceea ce îl caracterizează cu precădere este faptul că pe primul plan trece caracterul său comun. Cel dintâi motiv este unul epistemologic (doctrina subiectului unei ştiinţe) şi noetic (primatul obiectului intelectului): ceva nu este examinat, în acest cadru, decât în măsura în care este comun; ceea ce este comun

înglobează principiul, dar nu există un principiu pentru ceea ce este comun. Obiectul intelectului în general este *aliquid* (*ti*), ceea ce poate fi reprezentat, fiind mai larg decât *ens*, iar intelectul nu ajunge la Dumnezeu decât în interiorul acestei universalităţi (*katholou*): iată de ce am propus ca această structură să se numească o *katholou-ţinologie169*.

Am încercat să arăt în altă parte cum se articula această discuţie cu o controversă determinată de cenzura de la 1277 şi reconstruită în mod fictiv la facultatea de teologie, îndeosebi de Duns Scotus, ca o controversă între filosofi şi teologi170: „Filosofii susţin perfecţiunea naturii şi neagă perfecţiunea supranaturală" 171.

167. *Quaestiones în Metaphysicam*, VI, q. 16, 47*; ed. A. Zimmermann, p. 100: „*Physica et mathematica sunt simpliciter distinctae scientiae a metaphysica*. *Scientia autem deente separato possibilis haberi a nobis non habet propria principia praeter principia entis. Ideo non est scientia simpliciter distincta a scientia deente*".

168. „*Metaphysica communis et metaphysica specialis non pertinent ad camdem scientiam*" (*ibid*., prolog, 2 ra, ed. A. Zimmermann, p. 349, n. 345). Vezi A. Zimmermann, „Allgemeine Metaphysik und Teilmetaphysik nach einem anonymen Kommentar zur aristotelischen Ersten Philosophie aus dem 14. Jahrhundert", în *Archivfiir Geschichte der Philosophie* 48 (1966), pp. 190 – 266.

169. O. Boulnois, *Être et representation*, ed. cit., p. 514.

170. *Duns Scot*, *la rigueur de la charite*, Paris, Cerf, 1998, mai ales cap. 1. Duns Scotus conferă condamnărilor lui Étienne Templier o autoritate doctrinală universală, dincolo de semnificaţia lor canonică limitată la dioceza Parisului.

171. Duns Scotus, *Ordinatio*, prolog, § 5 (Vat., I, p. 5).

Chiar dacă îi reconstruieşte statutul dându-i numele de „filosof", Duns Scotus vizează aici însăşi gândirea lui Boethius din Dacia:

— Citează pentru a o respinge tripartiţia eXiiaustivă a „filosofiei" în „fizică, matematică şi metafizică" 172;

— Reconstituie definiţia fericirii intelectuale, înţeleasă ca

dobândire a scopului natural al omului173;

— În sfârşit, distingând două sensuri ale „naturalului", dintre care unul se limitează la fizică şi este corelat cu mişcarea violentă, iar celălalt se află în legătură cu teologia supranaturalului174, Scotus interzice identificarea presupusă de Boethius din Dacia prin expresia „*loquens ut naturalis*".

Doctorul Subtil introduce astfel o distincţie critică. Fericirea care constă în unirea cu Dumnezeu nu ne este accesibilă în mod natural sau filosofic: „noi nu experimentăm acte, nici nu cunoaştem că acestea sunt inerente naturii noastre (...) prin care ne-am da seama că putem avea acces la viziunea substanţelor separate" 175.

În plus, raportul dintre teologie şi metafizică este supus unei triple distanţări:

— Teologia în sine, ştiinţă de două ori divină, pentru că Dumnezeu este în acelaşi timp subiectul şi obiectul ei, nu este teologia pentru noi (accesibilă pentru *viator*, pentru omul de pe pământ): cunoaşterea sa nu este totală, şi nici intuitivă;

— Teologia noastră se bazează deci pe revelaţie, afirmaţiile ei neprimind adeziunea decât prin credinţă;

172. *Ibul*" § 8 cvat., I, 6): „*VI* Metaphysicae *distinguitur habitus speculativus în mathfpnaticam*, *physicam et metaphysicam*; *et ex probatione eiusdem*, *ibidem*, *non videtur possibile esse plures habitus speculativos*, *quia în istis consideratur de totoente*, *et în se et quoad omnes partes*". *Cf*. Boethii Daci, *De aeternitate mundi*, ed. N.G. Green-Pedersen, op. cit., p. 347, 1.320 – 328. Argumentul a fost transmis de Henri din Gând, *Summa quaestionum ordinariarum*, a. 2, q. 3 în corp., a. 3, q. 3 în corp. et arg. 2 (ed. cit., I, f°24 M et f°29 L-K).

173. *Ibid*., § 2 (Vat., I, 3): „*ergo şi non deficit în potentiis inferioribus quantum ad necessaria corum propter actus suos habendos etfinem earum consequendum*, *multe agis nec deficit în necessariis potentiae superiori ad actum suum et finem consequendum*". *Cf*. *De summo bono*, ed. N.G. Green-Pedersen, în Boethius din Dacia, *Topica-Opuscula* (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, vol. VI,

partea a II-a), Copenhaga, Bagge-Gad, 1976, p. 377, 1.240 – 242.

174. *Ibid*., §57 (Vat., I, 35).

175. *Ibid*., § 15 (Vat., I, 11 – 12).

— Nu există, aşadar, o ştiinţă teologică decât prin abstracţiune, atunci când producem un concept comun univoc al termenilor admişi în afirmaţiile de credinţă: cunoaşterea pe care o avem despre subiectul teologiei, Dumnezeu, nu este atinsă decât prin abstracţiune metafizică.

Astfel, scopul metafizicii (cunoaşterea lui Dumnezeu) se articulează cu teologia, căreia îi este început. Dar metafizica rămâne departe de scopul ei dintr-o triplă perspectivă: e incapabilă să se înalţe la nivelul intuiţiei, incapabilă să ne facă să accedem la adeziunea credinţei, incapabilă să ne ofere iubirea – sursă a oricărei fericiri. Dacă modelul aristotelic al „ştiinţei teologice" ca ştiinţă divină rămâne un orizont de nedepăşit, ruptura dintre intuiţia ce duce la fericire şi abstracţiunea cognitivă implică faptul că metafizica nu mai poate fi subordonată şi nici suspendată de ea ca de un model. Reducerea metafizicii la un concept transcendental este însoţită de o distincţie radicală între ordinea metafizică şi ordinea teologică.

În universitate, filosofia nu mai poate pretinde statutul unei interpretări totalizante a adevărului, iar în şcolile (*studia*) ordinelor religioase îndeosebi se dezvoltă o interpretare critică a filosofiei, care îi precizează condiţia teoretică şi îi permite să beneficieze de autonomie instituţională. Limitarea instituţională a filosofiei pe lângă teologie, pentru care rămâne propedeutica obligatorie, nu este neapărat un semn de slăbiciune, ci marca unei exigenţe critice asociate cu o reflecţie asupra limitelor demonstraţiei raţionale176. Cele două feţe ale acestui fenomen vor duce la opoziţia dintre filosofii de cabinet şi filosofii de Scoală, între filosofia

176. Vezi A. de Libera, „Faculté des arts ou faculté de philosophie? Sur l'idee de philosophie et l'ideal philosophique au XIIIe siècle", în *l'enseignement des disciplines à la faculté des arts* (*Paris et Oxford*, *XIII-XV siècles*), lucrările colocviului internaţional editate de Olga Weijers şi Louis Holtz, Tumhout, Brepols, 1997, pp. 429 – 444,

mai ales pp. 433 – 438. Să citǎm doar p. 437, care marchează o anumită distanţă faţă de tezele susţinute în *Penser au Moyen-Age*: „Acest paradox instituţional nu e pe cât de acut pare. El este expresia unei realităţi în care contradicţia dintre elementele-factori ai cunoaşterii nu poate fi decât latentă şi internă unui ansamblu: conflictul dintre facultăţi este ca mişcarea în concepţia lui Aristotel – *actul a ceea ce este în potentă în măsura în care este în potentă*. Doar rămânând fideli formaţiei lor, membrii facultăţii de arte asigură potenţial producerea contradicţiei care nu minează, ci constituie universitatea în secolul al XIII-lea. Originalitatea universităţii medievale latine, ceea ce îi filosofilor (*Philosophenphilosophie*), cel mai adesea scriitori şi polimaţi, şi filosofia universitară (*Schulphilosophie*) *111*.

Această istorie complexă determină apariţia unei relaţii reciproce între constituirea teologiei revelate şi cea a metafizicii. Ea reflectă şi o evoluţie: existenţa însăşi a teologiei revelate îi răpeşte metafizicii structura direct teologică care ar putea să-i fie concurentă. Într-adevăr, dacă metafizica este o „teologie", dacă ea permite deducerea existenţei şi a principalelor atribute ale lui Dumnezeu, adică, într-o perspectivă procleană, a raportului său cu lumea, revelaţia nu mai este necesară pentru a cunoaşte această primă fiinţare: doctrina sacră e inutilă, iar metafizica devine o teologie autosuficientă. Or, aceasta este tocmai dificultatea suscitată de prima receptare a metafizicii lui Aristotel în lumea latină. Este, de altfel, şi sensul primei întrebări din *Summa theologiae* a lui Toma de Aquinol78, ca şi al analizelor lui Duns Scotus din *întrebările referitoare la Metafizica119*. Prima versiune a metafizicii conducea la o criză totală a raţionalităţii teologice: teologia filosofică şi Sfintele Scripturi deveneau două sisteme concurente de explicare a lumii (în toată ambiguitatea termenului, căci puteau fie să ducă la aceleaşi rezultate şi să se suprapună, fie să rivalizeze cu intenţia de a-l elimina pe celălalt). Ambele trebuiau să-l conducă pe om către finalitatea lui, către cunoaşterea lui Dumnezeu, şi să-i permită să se unească cu El; dar un sistem era accesibil celor mulţi (revelaţia), pe când celălalt era

rezervat elitei (filosofia). Pe scurt, lumea latină ar fi trebuit să repete în felul său „tratatul decisiv" al lui Averroes despre o „legătură între înţelepciune şi revelaţie" 180. Dar teologii latini au dorit să afirme concordanţa dintre credinţă şi revelaţie apelând la un temei raţional, deci printr-o analiză a limitelor şi a semnificaţiei raţiunii umane – printr-o conferă specificitatea şi va impulsiona gândirea occidentală în detrimentul lumii musulmane şi celei ortodoxe, constă tocmai în faptul că aceasta articulează două sisteme de referinţă incompatibile, folosindu-l pe primul în beneficiul celui de-al doilea, în loc să le lase exterioare" (*cf*. p. 441).

177. Vezi J. Domański, op. cit., şi lucrarea lui P.R. Blum, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie*. *Typen des Philosophierens in der Neuzeit*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998.

178. *Summa theologiae* I, q. 1, a. 2.

179. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* I, q. 1, ed. R. Andrews, G. Etkorn, G. Gal etc, St. Bonaventure, New York, The Franciscan Institute, 1997, t. I, pp. 15 – 72.

180. Averroes, *Le livre du discours decisifou Von établit la connexion existam entre la sagesse et la revelation*, trad. fr. de M. Geoffroy, Paris, Flammarion „GF", 1996.

„Critică a raţiunii". De aici provine şi tentativa de a limita subiectul metafizicii la fiinţă (Avicenna) şi de a se referi la Dumnezeu ca la principiul său (al doilea chip al metafizicii). În cele din urmă, la Dumnezeu se ajunge în cadrul subiectului metafizicii, al obiectului intelectului nostru, al fiinţei în general (cel de-al treilea chip). Simultan are loc o critică la adresa capacităţii noastre de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, astfel încât, la capătul acestei istorii, Duns Scotus sau Ockham ar fi putut să-şi asume formula lui Kant: „a trebuit să stabilesc o limită cunoaşterii pentru a lăsa loc credinţei". Chiar dacă nu au aceeaşi semnificaţie, cele două demersuri critice sunt structural omoloage. Limitarea metafizicii este urmată de închiderea obiectului său şi de autonomizarea sa ca ştiinţă.

Această evoluţie corespunde şi corpusurilor diferite ale

Metafizicii. În vreme ce neoplatonismul realizase o teologizare radicală a filosofiei şi provoca o concurenţă conflictuală între metafizică şi doctrina sacră (prima receptare a lui Aristotel, pornind de la *translatio vetus*), explorarea puterilor raţiunii a fost însoţită de o „de teologizare" şi deci de o suprapunere mai suplă între metafizică şi teologie (pornind de la *translatio nova*), iar o critică fundamentală conduce la o delimitare precisă şi fără suprapunere, ca şi la o autonomie metodologică radicală (spre finele secolului al XIII-lea).

Trebuie subliniat că sciziunea dintre ştiinţa teologică şi metafizică, departe de a fi o revendicare a membrilor Facultăţii de Arte, care aveau mai degrabă un model „maximalist" al înţelepciunii filosofice, este reclamată de teologia însăşi. Dacă metafizica medievală s-a orientat mai întâi spre identificarea divinului cu fiinţa, este uimitor să constaţi că interpretarea medievală s-a dezvoltat ulterior împotriva şcolii lui Ammonius, împotriva conceptului unei ştiinţe absolute a absolutului, corelativ cu evoluţia teologiei revelate. În alţi termeni, naşterea şi dezvoltarea teologiei ca ştiinţă au dat naştere unei instanţe critice şi au condus la reducerea acesteia la o metafizică minimalistă – metafizica nominalistă a unui Ockham nefiind decât un caz extrem al involuţiei către minimalism. Oferindu-şi un obiect corespunzător structurii intelectului nostru (fiinţa accesibilă prin intermediul primului nostru concept), metafizica se înzestra cu mijloacele de a-l cunoaşte şi de a se dezvolta ca ştiinţă limitată. Reciproc, dacă teologia îşi dezvoltă statutul de ştiinţă pornind de la modelul aristotelic, ea refuză în mod conştient să adopte structura metafizicii şi respinge orice relaţie de subalternare, devenind la rândul său autonomă.

Traducere de Bogdan Tătaru-Cazaban

Anton I. Adămuţ

Cum se poate ajunge la pluralitatea metafizicii medievale?"

Dumnezeu nu îngăduie ca omul să fie ispitit mai mult decât poate duce. Acesta este ultimul gând pe care Augustin îl plasează la finalul lui *De catechizandis rudibus* (*cf.* I Corinteni, 10, 13).

Se spune că un om, mai mult chip decât asemănare, cere

îngerului păzitor un serviciu: să-i schimbe crucea pentru că e prea grea. Îngerul acceptă, îl duce în faţa unui munte de cruci şi îi spune: alege crucea pe care o vrei! Omul nostru, mai mult chip decât asemănare, alege o cruce, pe aceea pe care o crede cea mai uşoară. Dă să o aşeze pe umeri şi, când se uită mai atent, vede că e exact crucea la care, mai înainte, renunţase. Omul nostru putea să fie un geniu, nimic de spus, dar nu putea fi un sfânt. Căci gradul ultim al *chipului* e geniul (care poate să fie sau nu creştin, nu are importanţă), în vreme ce gradul culminant al *asemănării* e sfântul (care nu poate fi *decât* creştin). Numai sfântul crede că, dacă lui Dumnezeu ar înceta să-i mai pese, noi am înceta să mai trăim. În alţi termeni, ceea ce suntem noi câteodată, Dumnezeu este întotdeauna.

Am conceput studiul acesta în şapte trepte, ca într-o propoziţie multiplă ce vrea să acopere, parcă, o naraţiune, fie ea şi incompletă, încerc să răspund întrebării „Cum se poate ajunge la pluralitatea metafizicii medievale?" în şapte etape. Fac această precizare pentru că, dacă subtitlurile de la I la VII ar fi citite separat, nu ar avea nicio noimă. Poate că nici nu au, dar îmi rezerv dreptul de a le da una. În felul acesta Studiul acesta revizuieşte şi augmentează un text apărut în Anton I. Adămuţ, *Filosofia Sfântului Augustin*, Iaşi, Editura Polirom, 2001, pp. 7 – 36.

plec de la dogmă (I), reiterez Antichitatea păgână târzie (II), fac un ocol (III), urmez o comparaţie (IV), refac un traseu (V), continuu traseul (VI) şi sfârşesc într-o dezbatere neterminată (VII). De-a lungul acestui drum promit mai mult decât pot să ofer şi ştiu că multe ar fi fost mai uşor de înţeles dacă nu m-aş fi străduit să le explic.

I. Plecând de la dogmă

Medievalii obişnuiau să spună că, dacă pe Lot l-a pus la încercare strălucirea ospeţiei, pe Iov răbdarea, pe Avraam credinţa, iar pe Simeon speranţa, Solomon a fost încercat de învăţătură *ţdogma*). Cuvântul acesta din urmă, *dogma-dogmata*, este, că ne place sau nu, unul dintre obstacolele care subzistă între Biserică şi lume. Istoria şi neînţelegerile acestui cuvânt l-au făcut să se preteze la aşa ceva. Spun

însă că funcţia dogmei este cu totul alta decât aceea care pare că ar fi la prima vedere, aceea care este, îndeobşte, încetăţenită. Să urmărim, pe scurt, avatarurile acestei noţiuni care pe cei mai mulţi îi întunecă în loc de a-i lumina. Paul Tillich1, vorbind despre istoria acestei noţiuni, stabileşte mai multe etape.

Prima etapă are în vedere cuvântul grec *dogma*, ce provine din verbul *doxein* („a gândi", „a imagina", „a avea cutare sau cutare opinie"). De pildă, pentru şcolile filosofice greceşti care precedă creştinismul, *dogmata* desemnau doctrinele prin care se diferenţiau diversele şcoli. Fiecare şcoală avea doctrina ei fundamentală şi, dacă cineva dorea să devină adeptul uneia dintre ele, trebuia să subscrie la principiile sale fundamentale (*dogmata*), prin care se deosebea de celelalte. Aşa se face că şcolile filosofice serioase nu au ignorat niciodată dogmele. Doctrina creştină este şi ea o *dogma*, are aşa ceva, şi prin această posesie se deosebeşte de şcolile filosofice şi de alte religii. În timpul creştinismului primar, *dogma* era expresia a ceea ce creştinii acceptau să mărturisească; de aici faptul că *dogma* nu era în niciun fel o teză teoretică enunţată de un individ sau altul, ci expresia manifestă a unei realităţi: realitatea Bisericii.

O a doua remarcă ar putea fi enunţată astfel: toate dogmele au fost formulate la modul negativ, altfel spus, ca reacţie la erorile de interpretare apărute în interiorul Bisericii. Acest fapt este valabil, după opinia (adică *dogma*) lui Tillich, chiar şi pentru Simbolul Apostolilor. Primul articol spune: „*Credo in Deum*, *Patrem omnipotentem*, *Creatorem caeli et terrae*"; fraza aceasta nu este echivalentă simplei afirmări a

1. *Cf*. Paul Tillich, *Histoire de la Pensée Chrétienne*, Paris, Payot, 1970, pp. 11 – 13.

conţinutului ei; ea condamnă, în acelaşi timp cu faptul de a fi afirmată, dualismul. Din acest motiv, cu cât dogmele sunt mai recente, cu atât caracterul lor negativ este mai accentuat. Scopul dogmei este, până la urmă, acela de a proteja împotriva influenţelor exterioare substanţa mesajului biblic. Luther aprecia, şi avea dreptate în acest loc,

că dogmele nu apar ca rezultat al discuţiilor dintre teologi, ci din nevoia de a conserva substanţa creştinismului. Şi cum fiecare nouă doctrină dă naştere, la rândul ei, erorilor de interpretare, e nevoie cu atât mai mult a preciza constant formele şi formulele doctrinare. Pe de altă parte, este imperios necesar a face apel la vocabularul filosofic, ceea ce explică numărul mare de termeni filosofici pe care îi aflăm în dogmatica creştină. O precizare este însă de folos:

teoria susţinută de Harnack, ce încearcă să demonstreze că lucrarea dogmelor Bisericii este un proces de elenizare, o introducere a filosofiei greceşti în creştinism, nu corespunde realităţii. Dogmele ce se referă la Treimea divină, la natura teandrică a lui Hristos, la Mântuirea prin misterul Crucii au fost şi vor rămâne o nebunie pentru gândirea grecilor. Nimic nu este raţional în ele. Dimpotrivă, ereziile corespund mult mai bine cu înţelegerea prin judecată. Arianismul, mai ales, era perfect raţional… Creştinismul ne învaţă că „nebunia" crucii e incompatibilă cu gândirea din lumea naturală2.

Berdiaev merge mai departe în spiritul dogmei, mai curând decât în litera ei, şi spune: „În dogme se află un adevăr absolut şi etern, dar acesta nu este neapărat legat de vreo doctrină. Adevărul dogmelor este adevărul vieţii şi experienţei religioase" 3. Apoi exemplifică: „dogma consubstanţialităţii Fiului cu Tatăl nu este o doctrină, ci un fapt indispensabil

Njkolai Berdiaev, *Spirit şi libertate. Încercare de filosofie creştină*, Bucureşti, Editura Paideia, 1996, p. 108.

Ibid., p. 104. Vladimir Soloviov întăreşte acest punct de vedere: „A existat o vreme în care dogmele constituiau principalul, ba chiar unicul interes spiritual. A fost o anomalie pentru care lumea bizantină… a trebuit să plătească amarnic. Aici însă nefericirea nu consta nicidecum în interesul viu faţă de adevărurile de credinţă, ci, dimpotrivă, în interesul prea exterior şi abstract, *prea puţin legat de viaţă*, faţă de aceste adevăruri. Legătura organică între credinţă şi viaţă s-a pierdut" (Vladimir Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieţii*, Alba Iulia, Editura Deisis, 1994, p. 234). Soloviov conchide: „Adevărata

dogmă e cuvântul Bisericii care răspunde Cuvântului lui Dumnezeu atunci când o cer mersul istoriei şi evoluţia conştiinţei religioase" *ţibid*., p. 235). Dogma nu e nici „joc al minţii", nici cuvânt „străin şi uitat". Faţă cu dogma, separaţia decisivă între literă şi spirit e, spune Soloviov, „rădăcina răului" şi prilej de rătăcire.

vieţii… Dogmele nu sunt doctrine teologice, ci fapte mistice… Dogma nu este o doctrină, ci un simbol… Când Sfântul Atanasie cel Mare combate erezia lui Arie, nu doctrinele le apără, ci viaţa şi calea autentică" 4. Conchide gânditorul: „Dogmele nu pot fi modificate şi transformate. Caracterul treimic al lui Dumnezeu, natura teandrică a lui Hristos sunt fapte mistice eterne… Dar semnificaţia dogmelor poate fi aprofundată… În noi formule dogmatice" 5. Asta vrea să zică, în termenii lui Berdiaev, că „viaţa Bisericii este misterioasă şi căile ei nu pot fi înţelese de raţiune. Duhul suflă unde vrea" 6, fără ca religia (ca termen generic), aşa cum o doreau timpurile moderne, să rămână o afacere privată.

O altă etapă în evoluţia noţiunii dogmei descoperă Tillich în momentul admiterii dogmelor ca atare în Biserică drept legi canonice. Canonul este o regulă de gândire sau de conduită. Legea canonică e o lege bisericească şi ei trebuie să i se supună toţi cei care aparţin Bisericii.

Să mergem acum la greci şi să vedem exact ce ne interesează din aspectul de faţă. Cuvântul *dogmă* provine din grecescul *dogma*, care derivă din verbul *dokeo* („a gândi" şi, prin extensie, „învăţătură"; cel puţin acesta va fi sensul preferat de Noul Testament, în primul rând în epistolele pauline). *Dogma*/*dogmata* înseamnă, la origine, „opinie" „hotărâre", „decizie". Diogenes Laertios ne spune că „dintre filosofi, unii sunt dogmatici, alţii sceptici; toţi cei care fac afirmaţii despre lucruri, considerând că acestea sunt cognoscibile, sunt dogmatici" 7. Doxograful exemplifică plecând de la o controversă al cărei subiect era Platon. Iată locul *in extenso*:

4. *Ibid*., pp. 105 – 106.

5. *Ibid*., p. 110.

6. *Idem*, *Un nou Ev Mediu*, Craiova, Editura Omniscop, 1995, p. 78. Berdiaev nu e în niciun fel vreun „teolog oficial", ci mai curând un gânditor religios. Unii (O. Clement) văd în scriitura lui un „jurnalism de factură profetică", alţii (F. Stepun) îl arondează „diletantismului". Este apreciat de Jean Danielou şi Henry Corbin. Un portret remarcabil îi face, într-o „Prefaţă", Andrei Pleşu: „una din calităţile cele mai impozante ale lui Berdiaev este curajul; în problemele spiritului, el poate avea idiosincrazii, dar niciodată prejudecăţi; citează autori pe care universităţile îi socotesc suspecţi, devine prea personal acolo unde s-ar cere să fie «canonic»… Berdiaev nu e, propriu-zis, un filosof, ci o *natură* filosofică" (Andrei Pleşu, „Prefaţă" la N. Berdiaev, *Sensul creaţiei*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 7). Cât despre idiosincrazii, vezi *Sensul creaţiei*, p. 341, nota 1.

7. Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Iaşi, Editura Polirom, 1997, I, 16.

Acum, pentru că e o mare controversă între cei care afirmă şi cei care neagă că Platon este un dogmatic, să cercetăm mai departe şi această chestiune. A fi dogmatic înseamnă a stabili păreri, după cum a legifera înseamnă a stabili legi. Cuvântul *dogmă* are două înţelesuri: „obiectul părerii" şi „părerea însăşi". Dintre acestea, „obiectul" este o premisă, iar „părerea" este o presupunere. Când Platon avea o înţelegere sigură despre un lucru, îşi exprima părerile sale şi combătea pe cea falsă, dar cu privire la lucrurile neclare se abţinea. Părerile lui sunt expuse de patru persoane: Socrate, Timaios, oaspetele atenian şi oaspetele eleat. Aceşti străini nu sunt, cum au presupus unii, Platon şi Parmenide, ci personaje închipuite, anonime, căci chiar părerile expuse de Socrate şi de Timaios le spune Platon „dogmatizând" 8.

Interesează mai puţin, aici şi acum, că evoluţia lui Platon îl duce, în final, la afirmarea ideilor-numere sau a numerelor ideale. Important este ceea ce Aristotel numeşte, referitor la ultimele concepţii ale lui Platon, *agrapha dogmata* („doctrine nescrise"), şi din această sintagmă reţinem *dogmata*. Platon însuşi, prin intermediul lui Socrate, va spune: „noi avem, din copilărie, anumite *opinii* (*s.m.*) despre drept şi frumos,

opinii în care am fost crescuţi, dându-le ascultare şi cinstindu-le ca pe nişte părinţi", iar „cei cât de cât măsuraţi nu dau ascultare opiniilor contrare acestora" 9. Sensul acesta al dogmei apare şi în *Phaidros* (257 c), iar în *Legile* (644 d) va însemna „decizie", „decret", după cum la Plutarh (*Moralia*, 14 c) *dogma* va desemna doctrinele filosofice. În Noul Testament aflăm termenul *dogma* de cele mai multe ori cu sensul de „învăţătură", „învăţături începătoare". În una dintre epistolele pauline citim: „dacă aţi murit deci împreună cu Hristos pentru înţelesurile cele slabe ale lumii..." 10, iar sensul *dogmei* este aici de susţinere a unei idei

8. *Ibil*, III, 51 – 52.

9. Platon, *Republica*, 538 c-d. Vezi şi *Criton*, 50 d. Vasile cel Mare scrie în *Despre Duhul Sfânt* (XXVII, 66): „printre *dogmele* şi propovăduirile păstrate în Biserică, unele le avem din învăţătura scrisă şi altele le-am cules, transmise în mod tainic, din tradiţia apostolică. Toate au aceeaşi forţă în ceea ce priveşte credinţa".

10. Coloseni 2, 20. Intenţia declarată a apostolului este aceea de a-i convinge pe cei ce L-au primit pe Hristos că, dacă îl au pe Hristos, nu mai au nevoie de nimic altceva. Primele două capitole din *Coloseni*, fără introducere (1, 1 – 8), sunt de doctrină şi au în vedere pe Hristos drept:

— Plinătatea lui Dumnezeu în creaţie (1, 15 – 18);

— Plinătatea lui Dumnezeu în răscumpărare (1, 19 – 23);

— Plinătatea lui Dumnezeu în Biserică (1, 24; 2, 7);

— Plinătatea lui Dumnezeu în luptă cu erezia (2, 8 – 23), şi aici e locul invocat, inclusiv 2, 8.

(*dogmatizo*). Când Iisus vindecă pe un îndrăcit în Capernaum, toţi rămân înmărmuriţi şi se întreabă unii pe alţii: „Ce este aceasta? O învăţătură nouă! „u. În Faptele Apostolilor (17, 19), filosofii stoici şi epicureici îl duc pe Pavel în Areopag şi îi zic: „Putem să cunoaştem şi noi această învăţătură nouă, grăită de tine?". Şi continuă atenienii: „Căci tu aduci la auzul nostru lucruri străine", ciudate şi cu putere (*ibid*., 17, 20), iar acest „ceva ciudat" era o dogmă nouă. Semnalez alte asemenea locuri: Luca 4, 32; Ioan 7, 16; 18, 19; 1 Timotei 4, 6; 4, 13; Tit

1, 9; 2, 7; Evrei 13, 9.

Problema dogmei este inseparabil legată de problema interpretării sale; se pleacă de la faptul că singură Biserica, asistată de Duhul Sfânt, depune mărturie despre Revelaţie. Ea depune mărturie fără să adauge nimic nou Evangheliei. Transmisă de apostoli, credinţa este păstrată, ca *depositum fidei*, în Biserică. Întrucât Biserica este plinătatea trupului lui Hristos şi Bisericii i s-a făgăduit că Duhul Sfânt o va conduce la adevărul întreg, „cunoaşterea adevărului de către noi este pusă într-o tensiune între *deja* şi *nu încă*" (Eduard Ferenţ, *Sursum Corda*!, p. 16). Tensiunea aceasta se află în legătură cu doctrina Bisericii şi cu credinţa, încât dogmele trebuie interpretate dintr-o triplă perspectivă:

— Interpretarea lor ca *verbum rememorativum* (o interpretare evocativă a faptelor lui Dumnezeu anunţate în mărturiile Revelaţiei) sau caracterul speculativ al dogmei (dogma „defineşte" şi e deosebită de învăţăturile morale creştine, de canoane, de rânduieli de cult; la originea tuturor acestora stă adevărul definit în dogmă);

— Interpretarea dogmelor ca *verbum demonstrativum* (ca un cuvânt indicativ, unul care exprimă mântuirea într-o manieră efectivă);

— Interpretarea dogmelor ca *verbum prognosticum* (cuvânt profetic – Eduard Ferenţ, op. cit., pp. 27 – 28).

Nu există, prin urmare, creştinism a-dogmatic, şi acela care crede, în actul credinţei lui, se opreşte la realitate, nu la enunţare. Interpretarea

11. Marcu 1, 27. În legătură cu interpretarea dogmelor este de văzut Eduard Ferenţ, *Sursum Corda*! *Despre interpretarea dogmelor şi realităţile escatologice*, Iaşi, Institutul Teologic Romano-Catolic de Grad Universitar, 1998, lucrare în care sunt traduse trei documente magisteriale emise de Congregaţia pentru Doctrina Credinţei şi de Comisia Teologică Internaţională. Documentul care interesează este *Interpretationisproblema* (octombrie, 1989), pp. 3 – 50. Chestiunea apare şi la Claudiu Dumea, *Introducere în Liturghie*, Iaşi, 1992, p. 84.

Vezi, mai ales, *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, 1993, p. 33, art. 88 – 90.

dogmelor este, simultan, o problemă de teorie (în sensul etimologic al termenului – *theorialcontemplaţiei*) şi de practică. Iisus Hristos este unicul interpret (exeget, hermeneut) al Tatălui, şi Ioan 1, 18 spune: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut".

II. Reiterând Antichitatea păgână târzie, poezia şi filosofia

S-a spus că alegorismul homeric s-a născut din nevoia justificării chiar a acestui alegorism faţă cu filosofia12. Alegorismul a fost preluat apoi de şcolile de filosofie, de istoriografie şi de ştiinţele naturii, şi el răspunde credinţei grecilor cum că zeii s-ar revela în forme enigmatice (oracole, mistere etc). Poetul devine astfel hierofant, iar tradiţia aceasta va dăinui inclusiv la neoplatonicieni. „În aceasta se poate vedea victoria lui Homer asupra lui Platon sau împăcarea dintre cel mai mare poet şi cel mai profund gânditor, prin care păgânismul muribund aplanează «vechiul conflict». „13 Despre Homer (şi înţeleg prin el pe poet în genere) mulţi au crezut că „poseda toate ştiinţele" (Quintilian), că este „polimatic" (Plutarh). Mai târziu se va crede acelaşi lucru despre Vergilius, şi Macrobius se va strădui să demonstreze că poetul stăpânea toate ştiinţele. Aşa se înţelege apropierea, dar şi cearta dintre poezie şi filosofie, căci, preluând o vorbă a lui Santayana, „poezia este religia în care nu se mai crede". Filosofia e deseori alegorică şi, în Antichitate, sigur polimatică. Neînţelegerea* merge până acolo încât un autor din secolul al IX-lea înţelege prin *moderni philosophi* nimic altceva decât poeţii metrici mai noi. A scrie versuri a însemnat multă vreme a face filosofie, iar a învăţa filosofia se reducea la a-i interpreta pe clasicii greci. Cassiodor reţine în *Instituţiile literaturii divine şi umane* (*P.L.*, vol. 70, col. 1167), pentru Antichitatea târzie, şase definiţii diferite ale termenului filosofie, accepţii pe care le aflăm şi la David Armeanul. În Antichitatea târzie, fiecare ştiinţă revendica titlul de filosofie, iar demnitarii de vază şi matroanele cochetau cu filosofia.

12. E.R. Curtius, *Literatura europeană şi Evul Mediu Latin*,

București, Editura Univers, 1970, p. 241.

13. *Ibid*.

Problema care se pune este aceea a iudaismului elenizat, a cărui moştenire, printre altele, o va prelua patristica. Aristobulos a vorbit, printre primii, despre o contopire a iudaismului cu filosofia greacă, şi acestui teolog evreu din secolul al II-lea î.Hr. i se recunoaşte meritul de a fi pus în circulaţie ideea potrivit căreia originea înţelepciunii greceşti trebuie căutată în Pentateuh. Asemenea informaţii aflăm la Eusebiu din Cezareea (*Praeparatio Evangelica* XIII, 12) şi Clement Alexandrinul (*Stromatele* I, V, VI). Menţionez, de altfel, că metoda folosită de Aristobulos nu era alta decât alegoria. Filon, apoi, va interpreta în mod raţional dogmele religiei mozaice şi, vrând să umple abisul dintre Dumnezeu şi materie, va prelua de la filosofii greci ideea *Logosului*. Evreii din Alexandria vor vedea în Moise şi Avraam pe cei dintâi filosofi, ba Moise (Moysos sau Musaeus, cum spuneau grecii) ar fi fost chiar preceptorul lui Orfeu. Treptat, prin Clement mai ales, creştinismul va fi asociat „adevăratei filosofii", iar filosofia păgână începe să fie văzută ca o propedeutică dată grecilor de către Dumnezeu. Biserica va respinge asemenea idei, însă forţa lor de convingere dispare greu. Acest amestec de filosofie, poezie şi retorică va sfârşi abia odată cu scolastica, iar anunţul vremurilor creştine (*tempora christiana*) este mereu reiterat. Un Isidor din Pelusium, pe la anul 420 d.Hr., spunea: „religia grecilor, care a domnit vreme atât de îndelungată… a pierit de pe faţa pământului" (P.*G*., t. 78, col. 344 A). Toma va practica „tăietura" şi va înlătura definitiv confuziile: „*Septem artes liberales non suficienter dividunt philosophiam teoreticam*". Cu aceasta, la limită, sfârşeşte şi teoria dublului adevăr. Dar asta este deja o altă problemă şi ea are în vedere faptul că Fiul lui Dumnezeu nu se va reîntoarce până când Evanghelia să nu vă fi ajuns la neamurile păgâne îndepărtate14.

III. Făcând un ocol – M. Heidegger şi H. Jonas

Un autor contemporan15 prezintă câteva modele care nu fac

decât să respingă teologia filosofică, pentru a ajunge la schiţarea (sub forma a şapte teze) a condiţiilor în care se poate stabili un raport pozitiv între

14. *Cf*. Peter Brown, *întemeierea creştinismului occidental*, Iaşi, Editura Polirom, 2002, pp. 60 – 61.

15. Philippe Capelle, „La Question Philosophique de Dieu en Théologie Chrétienne", în *Le statut contemporain de la Philosophie Premiere*, Institut Catholique de Paris, Beauchesne Editeur, 1996.

teologia filosofică şi teologia creştină. Cele trei modele sunt M. Heidegger, H. Jonas şi ceea ce autorul nostru numeşte „cotitura lingvistică". Iată-le, pe scurt.

Modelul întâi pleacă de la Nietzsche şi de la afirmaţia acestuia din cartea a III-a a *Ştiinţei vesele* – „*Gott ist tot*". Afirmaţia aceasta, de cele mai multe ori prea repede citită şi, prin consecinţă, prost înţeleasă, traduce, în realitate, la Nietzsche, intenţia de a scoate în evidenţă chestiunea divinului, nu de a o aboli. Căci formula aceasta nu proclamă nefiinţa, ci lipsa, absenţa. E constatarea unui loc gol şi e, îndrăznesc să o spun, decepţia unei asemenea constatări. Într-un text puţin cunoscut, din 1886, Nietzsche scria că, dacă este respins vreun Dumnezeu, apoi e vorba doar despre acela al moralei şi al unui tip anume de morală; nu e greu să ne dăm seama că el se referă la morala vremurilor sale, pe care o distribuie de la cleric la ignorant. Fraza atestă deschiderea autentic nietzscheană lăsată divinului. Un anume concept de Dumnezeu este aşezat sub diagnosticul „Dumnezeu a murit", în timp ce Dumnezeu ca Dumnezeu rămâne şi nevătămat, şi nevinovat. Este aici chestiunea ateismului modern, care pleacă de la Hegel, trece prin Nietzsche, marxism, Sartre şi sfârşeşte într-o teologie fără Dumnezeu. Depăşirea ateismului are ca exigenţă o conversie (*Wende*), iar sintagma în chestiune spune, de fapt, că este mort un Dumnezeu pe măsura omului, care nu ar fi, astfel privit, decât o fiinţă printre atâtea altele. Un asemenea idol e demascat de la Nietzsche la Heidegger, iar adevăratul Dumnezeu nu poate fi recunoscut, ca fiind cel ce este cu adevărat, decât în orizontul fiinţei16.

Să revin la Heidegger. Textul avut în vedere de P. Capelle este, la origine, un raport intitulat „Fenomenologie/teologie cu referire la Scriptură" – care îşi va primi expresia „canonică" în conferinţa din martie 1927 („Fenomenologie şi teologie" 17). De la început, Heidegger face distincţia, pe linia criteriului *positum-ului*, între ştiinţe, filosofie şi teologie:

— *Ştiinţele* au dreptpositum (prin care înţelegem „tema" sau „obiectul" de cercetare) un domeniu anume al fiinţării, la care se raportează ontic, şi această raportare ontică este preontologică;

— *Filosofia* este ştiinţa fiinţei, nu ştiinţa fiinţării; ea nu obiectualizează fiinţarea, aşa cum fac ştiinţele, ci obiectualizează fiinţa;

16. Johannes B. Lotz, *Martin Heidegger et Thomas D'Aquin*, Paris, PUF, 1988, pp. 25 – 26.

17. M. Heidegger, „Fenomenologie şi teologie", în *Repere pe drumul gândirii*, Bucureşti, Editura Politică, 1988, pp. 404 – 434. În fapt, textul conferinţei e incomplet. Vezi precizări la p. 401, ed. cit.

raportarea la fiinţă, spre deosebire de cazul ştiinţelor, este strict ontologică;

— *Teologia* nu are un *positum* ca „dat obiectiv", adică obiectul ei este doar o *proiecţie* a credinciosului18.

Să sintetizez ce spune Heidegger. Locurile exemplare, cred, sunt următoarele: „*Ceea ce este nemijlocit* fpositumi *pentru teologie este cristitatea*… «Creştină» numim noi credinţa… Fiinţarea care este revelată şi care, ca revelare, dă naştere, ea abia, credinţei; acea fiinţare care este revelată în primul rând pentru credinţă şi numai pentru ea este, pentru credinţa «creştină», Hristos" 19. Apoi, faptul că teologia este ştiinţa credinţei implică patru chestiuni:

a) „credinţa se înţelege pe sine numai în chip credincios";

b) teologia „este ştiinţa a ceea ce este dezvăluit în credinţă" şi este, de asemenea, „ştiinţa despre comportamentul credincios ca atare";

c) teologia este ştiinţa credinţei, „pentru că ea însăşi provine din credinţă";

d) teologia este ştiinţa credinţei „în măsura în care ea nu are numai credinţa drept obiect” 20.

Interpretul francez află la Heidegger trei motive pentru a respinge teologia filosofică.

Primul motiv priveşte chiar „fenomenologia şi teologia cu referire la Scriptură”, şi Heidegger începe prin a se întreba cum lucrează teologia în creştinism. Răspunsul, am anticipat cumva, este structurat de-a lungul a patru propoziţii riguroase:

a) teologia este ştiinţa conţinutului credinţei;

b) teologia este ştiinţa actului de credinţă;

c) teologia izvorăşte ea însăşi din credinţă;

d) teologia este ştiinţa credinţei, întrucât ea contribuie la formarea „fideităţii”.

Heidegger conchide: pentru că revelaţia nu poate fi comunicată decât din interiorul credinţei, teologia nu poate fi sistematică decât în sensul în care evită orice formă sistematică. Pentru filosoful german.

18. Vezi în traducerea amintită şi „Nota introductivă” la conferinţa în cauză, „Notă” de Th. Kleininger şi G. Liiceanu, în M. Heidegger, op. cit., pp. 395 – 404.

19. M. Heidegger, op. cit., pp. 409 – 410.

20. *Ibid*., pp. 411 – 413.

teologia nu poate fi sistematică decât ca teologie istorică sau practică. De aici decurge o triplă consecinţă, şi anume:

— Că esenţa teologiei nu poate fi înţeleasă plecând de la etimologia ei, căci *teologia* trimite la „cunoaşterea greacă” a lui Dumnezeu;

— Că teologia nu poate fi asimilată unei „filosofii a religiei”;

— Că teologia nu este o ştiinţă a experienţelor umane, o psihologie a religiei.

Pe scurt, teologia şi elaborarea ei pleacă de la criterii venite de la ştiinţe exterioare cauzei ei, încât teologia nu este nici teologie filosofică, nici filosofia religiei şi nici psihologie a religiei.

Al doilea motiv de refuz al teologiei filosofice (pe care o putem

asocia „filosofiei creştine") este *onto-teologia*. Cu alte cuvinte, problema e de a stabili cum, totuşi, a putut „intra" Dumnezeu în filosofie? Răspunsul lui Heidegger a fost sistematizat în faimoasa conferinţă din 1957, intitulată „Constituirea onto-teo-logică a metafizicii". Vocabula *onto-teologie* apare întâi la Kant, în *Critica raţiunii pure* („Dialectica transcendentală", p. 499, în traducerea autohtonă din 1969; Kant spune că *onto-teologia* îşi propune să derive existenţa fiinţei prime din simple concepte, fără cel mai mic ajutor al experienţei, cu alte cuvinte că *onto-teologia* este considerarea pur noţională a lui Dumnezeu), şi suferă la Heidegger o extensie de sens, prin care este desemnată însăşi esenţa metafizicii în forma ei occidentală. Metafizica este ontologie (întrucât desemnează trăsăturile cele mai generale ale existenţei) şi teologie (întrucât prezintă faptul de a fi cel mai înalt şi, prin urmare, divin). Cum „intră" Dumnezeu în filosofie? Subsumându-se celor două criterii precise ale onto-teologiei:

— Dumnezeu este principiu al discursului care întemeiază existenţele şi, ca atare, răspunde unei funcţii fondatoare şi cauzale;

— Dumnezeu este fiinţa supremă, *causa sui*, este numele care convine cel mai mult chiar lui Dumnezeu însuşi în filosofie21.

Este clar, prin urmare, că întreaga interogaţie asupra existenţei ridică, metafiziceşte vorbind, chestiunea lui Dumnezeu, astfel că toată cercetarea filosofică este convertită în recercetare teologică, aşa încât travaliul teologiei creştine vizează subordonarea filosofiei, şi aici aflăm şi cheia formulei clasice după care „filosofia este slujnica teologiei".

În fine, un text puţin cunoscut al lui Heidegger de la sfârşitul anilor '80 (*Beiträge zur Philosophie*) pune problema a ceea ce P. Capelle numeşte

21. P. Capelle, loc. cit., p. 129.

„A treia apropiere" a lui Heidegger de chestiunea lui Dumnezeu22. Este vorba despre „ultimul Dumnezeu" (*der letzte Gott*), iar ceea ce putem numi *teologie* la Heidegger se subordonează unui nou concept: pentru a-l gândi pe *theos*, avem a defini o nouă logică; aceasta ar spune că Dumnezeu încetează a mai fi cauză şi nu mai este

nici măcar „dincolo de toate”. Dacă ne mai poate încă salva, este pentru că El se află într-un proces de difuzare cu destinul, proces la care omul ia deja parte, iar această „difuzare” e o consecinţă a unui nou concept al transcendenţei. De ce nou şi de ce este nevoie de unul nou? Dificultatea conceptului clasic al transcendenţei stă în aceea că presupune o „buclare”, o oprire a timpului; or, noi avem a gândi până la capăt transcendenţa din perspectiva temporalităţii. Indicatorul nou ce apare în fenomenul acestei opriri ne este dezvăluit de vocabula *Ereignis* (difuzarea temporală a Fiinţei); de aici şi mutaţia decisivă pe care conceptul transcendenţei o suferă.

Spuneam că pentru P. Capelle al doilea model este H. Jonas şi conferinţa acestuia „Conceptul de Dumnezeu după Auschwitz”. Găsim şi aici o respingere a teologiei filosofice. Punctez doar concluzia conferinţei: triumful răului nu este doar unul asupra forţelor binelui, ci şi unul asupra a ceea ce tradiţia biblică şi teologia învaţă plecând de la atributul atotputerniciei divine. Problema e pusă radical: după tăcerea lui Dumnezeu faţă de ororile de la Auschwitz, avem nu doar a părăsi ipoteza unui Dumnezeu imuabil şi suprem, ci şi a respinge definitiv chiar concepţia despre actul creator al lui Dumnezeu. Concluzia: după toate cele ce s-au întâmplat, putem recunoaşte în Dumnezeu „inscripţia originară a pasivităţii” 23.

Cel de-al treilea model se află îndărătul sintagmei „cotitură lingvistică” şi are în vedere complexitatea jocurilor de semnificaţii ataşate cuvântului *Dumnezeu24*. Este vorba despre distincţia dintre „supoziţiile existenţiale” şi „valoarea reprezentativă” a denominaţiilor divine. Apare aici şi argumentul ontologic, numai că, încercând să întărească „supoziţia existenţială”, argumentul atestă în fapt o „ruptură” pe care ştiinţele moderne ale limbajului nu fac decât să o consume după ce au adâncit-o. Noutatea e, până la urmă, una metodologică, referindu-se la condiţiile de posibilitate ale unui discurs asupra lui/despre Dumnezeu. În termenii lui P. Capelle, chestiunea nu se rezumă doar la întrebarea: „Cum intră Dumnezeu în filosofie? „şi la răspunsul: „Ar face mai bine să iasă din

22. *Ibid*., p. 130.
23. *Ibid*., *p*. 131.
24. *Ibid*., pp. 133 – 142.

filosofie!". Chestiunea reală este: „Cum intră Dumnezeu în limbaj, dacă din acesta nu mai poate nicidecum să iasă?"

Finalul studiului scris de P. Capelle trece în revistă cele şapte teze prin care cele trei modele pot să fie „îmbunate". Teza trei, de pildă, face diferenţa dintre *metafizică* şi *doctrina sacră* pe linia lui Toma, acela din în *Boethium de Trinitate* (quaestio V, articolul 4). Toma spune în acest loc că teologia este dublă: pe de o parte, prin aceea că realităţile divine sunt considerate nu obiecte ale ştiinţei, ci principii ale obiectelor, vorbim despre „teologia" practicată de filosofi şi o numim metafizică; pe de altă parte, avem realităţile divine considerate în ele însele, şi acest gen de teologie îl numim Sfânta Scriptură. Teza patru demonstrează ceea ce era de demonstrat: teologia filosofică revendică pentru sine un statut ireductibil, în vreme ce teologia creştină are a accepta o filiaţie filosofică; prin urmare, nu se poate vorbi de „filosofie creştină" nici într-un caz, nici în celălalt!

Propun, pentru continuarea discuţiei, o diferenţă. Iat-o:

Sfinţii Părinţi fac o distincţie între minte *inous*) şi raţiune *dogos*). Raţiunea este facultatea care cugetă lucrurile cuprinzându-le în concepte definite, numite şi ele raţiuni (*logoi*), datorită faptului că pot fi obiecte ale raţiunii. Mintea este facultatea care cugetă conţinuturi, fără să le delimiteze în concepte. Raţiunea emană din minte, aşa cum se naşte pururea Logosul divin din Tatăl, care e Mintea primă (*nous*) *15*.

Cu această diferenţă, cred, „filosofia creştină" merge mai departe.

IV. Urmând o comparaţie: înţelepciunea lumii şi înţelepciunea lui Dumnezeu – Sfântul Pavel

Pentru „Apostolul neamurilor", creştinismul nu este nicidecum o filosofie, ci o religie. Şi aceasta întrucât creştinismul este o metodă de salvare, adică altceva şi infinit mai mult decât o simplă metodă de

cunoaştere. Noua revelaţie, aşa cum apare ea în I Corinteni, e adevărat motiv de scandal pentru/între iudei şi greci. Evreii doreau mântuirea prin respectarea literei legii şi supunerea faţă de poruncile lui Dumnezeu, a cărui putere era dovedită prin minuni. Grecii voiau să se mântuiască

25. Dumitru Stăniloaie, *Spiritualitatea ortodoxă*. Bucureşti, 1981, p. 239. Distincţia minte-raţiune este, de altfel, un loc comun la Sfinţii Părinţi.

prin proprie voinţă şi credeau că au certitudinea aceasta prin lumina naturală a raţiunii. Creştinismul le aducea şi unora, şi altora altceva. Ce anume? Mântuirea prin credinţa în Hristos cel răstignit, ceea ce vrea să spună: *scandal* pentru evrei, cei care mereu reclamă un miracol şi cărora li se oferă, în schimb, infamia unui Dumnezeu umilit; *nebunie* pentru greci, care solicită inteligibilul şi cărora li se propune absurditatea unui Dumnezeu-om mort pe cruce şi înviat din morţi. Ceea ce creştinismul opune lumii antice este „de-nepătrunsul", insondabilul, misteriosul scandal christic, acela pe care, târziu, Kierkegaard îl va numi paradoxul absolut al creştinismului însuşi. E vorba despre acel Kierkegaard care vorbeşte despre „aşchia" din carnea lui, la fel cum Pavel spune: „Şi pentru ca să nu mă trufesc cu măreţia descoperirilor, datu-mi – s-a mie un ghimpe în trup, un înger al satanei, să mă bată peste obraz, ca să nu mă trufesc" (II Corinteni 12, 7). „Când mă simt slab, atunci sunt tare", continuă apostolul, iar Kierkegaard, referindu-se la „aşchia sa în carne" (*Pfahl im Fleisch*), scrie: „aş fi fericit într-un sens finit dacă mi-aş smulge această aşchie din carne, dar într-un sens infinit aş fi pierdut. În sens finit însă, eu nu fac decât să sar mai uşor cu acest spin în picior"; şi durerea aceasta o consideră filosoful ca făcând parte din relaţia lui cu Dumnezeu. Pe calea identificării cu un adevăr care să fie numai al lui, Kierkegaard ajunge la problema decisivă: are dreptul un om să se lase ucis pentru adevăr? Răspunsul lui este negativ: „eu nu sunt decât un geniu, nu un apostol şi cu atât mai puţin nu sunt cel ce este infinit mai mult decât un apostol". Până la urmă, se întreabă Kierkegaard, de ce avem filosofi,

dacă nu pentru a face din lucrurile supranaturale ceva trivial şi comun? Să revin însă.

I Corinteni este o scriere plină de mânie, de mustrare şi învăţătură. De altfel, Pavel ajunge la Corint după vizita în Atena, unde experienţa trăită nu e deloc încurajatoare (Fapte 17, 15 – 34). Din îngâmfata Atena trece în decăzutul Corint. Se prea poate ca starea lui sufletească să nu fi fost foarte bună, şi nu e de mirare că Dumnezeu a trebuit să i se arate noaptea pentru a-l încuraja. Din I Corinteni (1, 12) reiese că în Biserica din Corint existau tendinţe separate: „Şi spun aceasta, că fiecare dintre voi zice: Eu sunt al lui Pavel, iar eu sunt al lui Apollo, iar eu sunt al lui Chefa, iar eu sunt al lui Hristos!". Punerea în ordine trebuie făcută imediat şi Pavel nu poate aştepta până va ajunge personal la Corint; acesta este motivul pentru care recurge la scrierea epistolei.

La începutul scrisorii, după urare, mulţumiri şi îndemnul la unire, Apostolul vorbeşte despre diferenţa dintre înţelepciunea lumii şi înţelepciunea lui Dumnezeu. Ce spune Pavel?

Căci este scris: „Pierde-voi înţelepciunea înţelepţilor, ştiinţa celor învăţaţi voi nimici-o". Unde este înţeleptul? Unde e cărturarul? Unde e cercetătorul acestui veac? Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înţelepciunea lumii acesteia? Căci de vreme ce întru înţelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înţelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei care cred, prin nebunia propovăduirii. Fiindcă şi iudeii cer semne, iar elinii caută înţelepciune. Însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit; pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie. Dar pentru cei chemaţi, şi iudei, şi elini: pe Hristos, puterea lui Dumnezeu şi înţelepciunea lui Dumnezeu. Pentru că fapta lui Dumnezeu, socotită de către oameni nebunie, este mai înţeleaptă decât înţelepciunea lor şi ceea ce se pare, mai puternică decât tăria oamenilor" (I Corinteni 1, 19 – 25).

Ce este noua înţelepciune pe care o vesteşte Pavel? Care este conţinutul înţelepciunii creştine? Spune Apostolul: „Şi înţelepciunea o propovăduim la cei desăvârşiţi, dar nu înţelepciunea acestui veac, nici

a stăpânitorilor acestui veac, care sunt pieritori, ci propovăduim înţelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci, spre slava noastră" (I Corinteni 2, 6 – 7). Despre înţelepciunea lumii citim:

— „Zicând că sunt înţelepţi, au ajuns nebuni" (Romani 1, 22);

— „Nu vă socotiţi voi înşivă înţelepţi" (Romani 12, 16);

— „Nu mulţi sunt înţelepţi după trup" (I Corinteni 1, 26);

— „Nimeni să nu se amăgească. Dacă i se pare cuiva, între voi, că este înţelept în veacul acesta, să se facă nebun, ca să fie înţelept" (I Corinteni 3, 18).

Textul din I Corinteni este unul de la care se revendică toţi adversarii creştini ai filosofiei. Un al doilea text îl aflăm în Coloseni (2, 8): „Luaţi aminte să nu vă fure minţile cineva cu filosofia şi cu deşartă înşelăciune din predania omenească, după înţelesurile cele slabe ale lumii şi nu după Hristos". Ce înseamnă în această pericopă cuvântul *filosofie*? Se pot da cel puţin trei interpretări şi toate pleacă de la faptul că printre creştinii din Colose apar erezii, lucru pe care Pavel îl află de la Epafras, discipol şi colaborator al Apostolului care le vestise Evanghelia celor din Colose.

O primă interpretare vede răspândindu-se în Colose gnosticismul. Pavel îl dorea pe Domnul; colosenii doreau şi „altceva" pe lângă Domnul. Pericolul venea din aceea că erezia gnostică era formulată în termeni foarte apropiaţi de cei ai creştinismului, iar avertismentul paulin le spune celor din Colose că nu tot ce seamănă a Evanghelie *şi este* Evanghelie. Aşa cum se manifesta în Colose, erezia era un amalgam de noţiuni filosofice orientale şi de restricţii alimentare iudaice.

O a doua interpretare pune accent pe amprenta iudaică a „filosofiei" care îi „fura" pe coloseni şi pleacă de la faptul că este vorba despre circumcizie, despre păzirea Sabatului şi a altor sărbători (Coloseni 2, 11.14.16). Ereticii din Colose susţineau un ascetism legalist care viza mai curând un sistem mistic şi deopotrivă ascetic aflat îndărătul termenului *filosofie*.

Apoi, se poate presupune, fiind vorba tot despre trup, că Pavel critică aici pe urmaşii lui Epicur, dimpreună cu toate exagerările lor.

Oricum ar sta lucrurile, sigur e că Pavel înfrânge erezia din capul locului şi întreaga epistolă este un răspuns la atacurile învăţătorilor eretici. Punctul central al scrisorii este 2, 9: „Căci întru El locuieşte, trupeşte, toată plinătatea Dumnezeirii", pericopă ce urmează celei care spune: „Căci în El a binevoit (Dumnezeu) să sălăşluiască toată plinirea" (Coloseni 1, 19). Se poate lesne observa trimiterea la Ioan 1, 14.

Sintetizând, spun că Noul Testament nu foloseşte decât o singură dată termenul *filosofie* şi atunci o face pentru a-i pune în gardă pe credincioşi împotriva pericolului vorbei duse mai departe decât gândul. De fapt, Coloseni 2, 6 – 15 îi îndeamnă pe locuitorii oraşului să-şi continue drumul întru Hristos fără să se lase prinşi în plasa filosofiei26. Textul din Coloseni 2, 8 arată diferenţa radicală pe care Pavel o face între doctrina sa şi toate celelalte: pe de o parte, înţelepciunea lumii, pe de alta, Hristos, personaj istoric, unic şi de neînlocuit. El va revela pe Dumnezeu şi va salva pe oameni prin viaţa Sa, prin Cuvântul Său, prin moartea şi învierea Lui. Un autor recent27 afirmă că pe Sfântul Pavel filosofia nu-l interesează, deşi o ştie. Sfântul Pavel face apel la stoici, la epicurei, vorbeşte despre Dumnezeul necunoscut în Areopag, dar înţelepciunea lumii îi pare incapabilă de a-şi ţine promisiunile. Mesajul paulin e altul: acela că Dumnezeu ne iubeşte. Cu cât referinţa la Hristos cel istoric este eliminată, cu atât omul redevine filosof. Se pare că suntem departe de a fi contaminaţi de mesajul iubirii (*agape*/*caritas*) şi rămânem constanţi doar în *eros*.

I

26. *Cf*. Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine*, vol. I, Iaşi, Editura Polirom, 2001, p. 37.

27. Maurice Nedoncelle, *Existe-t-îl une philosophie chrétienne*?, Paris, Fayard, 1956, pp. 25 – 28. Vezi aici şi relativ recenta „colaborare mai puţin obişnuită" dintre un exeget, specialist în Biblia ebraică, şi un filosof: Andre Lalocque, Paul Ricoeur, *Cum să înţelegem Biblia*, Iaşi,

Editura Polirom, 2002.

Dar ce evocă, până la urmă, termenul *filosofie* în timpurile christice, la întâlnirea filosofiei ca atare cu creştinismul care se naşte? Evocă, aşa cum afirmase deja Platon28, pe iubitorul de înţelepciune; evocă, de asemenea, împreună cu scepticii, pe cei care caută întotdeauna fără să găsească vreodată (căci *skepsis* vrea să spună că e vorba despre „căutare", „cercetare") şi evocă, împreună cu stoicii, structura eshatologică a conştiinţei. Pentru Apostolul neamurilor, Evanghelia nu ne învaţă cum să ne înţelepţim, ci cum să ne mântuim, nu ne arată ce este cerul, ci cum se merge spre cer. Cu toate acestea, spune Gilson29, Sfântul Pavel nu face decât să substituie înţelepciunii greceşti înţelepciunea lui Hristos, adică elimină aparenta înţelepciune greacă (şi aceasta este în realitate nebunie), în numele aparentei nebunii creştine, care este, în realitate, înţelepciune. În loc de a spune că, după Sfântul Pavel, Evanghelia este calea spre mântuire, e mai bine să spunem că mântuirea pe care el o predică este adevărata înţelepciune tocmai pentru că ea este mântuire.

V. Refăcând un traseu: raportul filosofie-ereştinism până la scolastici

Am amintit deja de faptul că I Corinteni (1, 19 – 25) şi Epistola către Coloseni (2, 8) sunt cele două texte de la care se reclamă toţi adversarii creştini ai filosofiei, iar Tertulian e tipul perfect. Diatriba lui o aflăm în

28. Platon, *Republica*, 475 b: „Vom spune, aşadar, şi despre filosof – iubitorul de înţelepciune – că el doreşte înţelepciunea în întregul ei". „Raţiunea nu poate goli» taina iubirii pe care o reprezintă Crucea şi tot Crucea poate da raţiunii ultimul răspuns pe care ea îl caută. Nu înţelepciunea cuvintelor, dar Cuvântul înţelepciunii este ceea ce Sfântul Pavel pune drept criteriu al adevărului şi, totodată, al mântuirii. Aşadar, înţelepciunea Crucii depăşeşte orice limită culturală care s-ar voi să i se impună şi obligă la deschiderea către universalitatea adevărului care i se face purtătoare… Filosofia, care deja de una singură este în stare să recunoască autotranscendenţa

neîntreruptă a omului spre adevăr, ajutată de credinţă se poate deschide spre acceptarea în «nebunia» Crucii a criticii spontane a tuturor celor care se amăgesc că posedă adevărul încurcându-l în uscăciunile unuia dintre sistemele lor. Raportul dintre credinţă şi filosofie află în predicarea lui Hristos răstignit şi înviat colţul de stâncă împotriva căruia poate să naufragieze, dar dincolo de care poate da în oceanul nemărginit al adevărului. Aici se vede clar graniţa dintre raţiune şi credinţă, dar devine la fel de clar şi spaţiul în care ambele se pot întâlni" (Ioan Paul al II-lea, *Fides et Ratio*, Iaşi, Editura „Presa Bună", 1999, pp. 20 – 21).

29. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie medievale*, Paris, Vrin, 1932, pp. 23 – 24.

De praescriptione haereticorum, VIII: „*Quid ergo Athenis et Hiero-salymis*? *Quid Academiae et Ecclesiae*? *Quidhaereticis et Christianis*? *Nostra institutio de Porticu Salomonis est qui et ipse tradiderat Dominum în simplicitate cordis esse quaerendum… Nobis curiositate opus non est post Jesum Christum, nec inquisitione post evangelium*". Aristotel e un „mizerabil", pentru că a pus bazele dialecticii rafinate prin care poate fi distrus adevărul. În afară de Hristos nu mai e nevoie de altcineva, şi în afară de Evanghelii nu mai este necesară nicio altă cercetare. Filosofii, e convins Tertulian, datorează totul Sfintei Scripturi, iar aşezământul nostru derivă din Porticul lui Solomon. Să fie atenţi cei care au pus în circulaţie un creştinism stoic, platonician şi dialectic! Creştinii au găsit ce-au cercetat şi tocmai de aceea nu mai au nevoie să caute în altă parte. Nu mai e necesară „curiozitatea" după Hristos! Aceasta este faimoasa altercaţie tertulianistă.

Un Justin Martirul şi Filosoful va revendica pentru sine titlul de „filosof. În *Dialog cu iudeul Trifon* (VII, 1), relatând momentul convertirii sale, spune: „Iar mie mi s-a aprins deodată un foc în suflet şi m-a cuprins o mare dragoste de profeţi, ca şi de bărbaţii aceia care au fost prietenii lui Hristos. Şi, gândind la cuvintele lui, găseam că aceasta este singura filosofie sigură şi aducătoare de folos. În felul acesta şi

pentru aceasta sunt filosof. Justin e cel dintâi dintre filosofii creştini care va susţine, în *Apologia* a II-a (capitolele X şi XIII), că Heraclit „este de-al nostru", la fel Socrate şi stoicii. Pentru Seneca, dintre stoici, „cumplitul" Tertulian însuşi manifestase o stranie simpatie! Ideea aceasta a lui Justin va fi reluată de Ambrozie şi citată des de Aquinat. Sensul expresiei este: „*omne verum*, *a quocumque clicatur*, *a Spiritu sancto est*". Abia apoi vom afla formula erasmică: „*Sancte Socrates*, *ora pro nobis*", formulă care pentru Justin, Ambrozie sau Toma înseamnă că orice adevăr, oriunde ar fi fost spus, dacă *este* adevăr, este al Duhului Sfânt.

Capadocienii vor fi mult mai nuanţaţi, deşi mai permisivi cu grecii, căci despre greci este vorba, despre ei şi limbajul lor împrumutat de creştinism în perioada, aşa-zicând, a constituirii lui dogmatice. Un Vasile cel Mare va compara filosofia grecilor cu un trandafir; trebuie să ştii să-i ocoleşti spinii ca să poţi culege nerănit petalele.

Augustin repetă neîncetat că adevărata filosofie se confundă cu adevărata religie şi cu adevărata teologie. El, se pare, foloseşte întâia dată sintagma *philosophia christiana* şi este convins de faptul că, dacă filosofia e, cum spune grecul, iubire de înţelepciune, atunci înţelepciunea absolută este Dumnezeu. Speculaţia (şi am în vedere sensul etimologic al termenului) augustiniană se desfăşoară astfel: înţelepciunea absolută este Dumnezeu; dar Dumnezeu, nouă, ne este cunoscut prin credinţă, şi credinţa află revelaţia lui Dumnezeu în Scriptură; prin urmare, „filosofia" Scripturii este adevărata filosofic Aşa se explică, de ce nu, şi faimosul „aforism" *credo ut intelligam* (cu adaosul: *veraphilosophia est vera religio*). Pentru Augustin e clar că există un Logos incomplet în păgân, unul complet în creştin. În unul dintre textele sale30, Augustin aseamănă filosofii acelor mesageri plasaţi pe vârful colinelor: ei văd departe adevărata patrie, dar nu pot arăta drumul către ea; pot avea darul profeţiei, însă revelaţia le este străină. Anticipând, se poate spune, cu siguranţă, că Platon e un punct de reper pe drumul către Hristos, fără a fi un echivalent al lui Hristos.

Filosofia nu poate exista fără credinţă, şi în acest sens ea este creştină31. Dacă nu este în acest fel, ea poate exista, fireşte, dar se însoţeşte cu eroarea şi, în cazurile cele mai grave, cu apostazia. *De utilitate credendi* e textul în care Augustin repetă neîncetat cuvintele lui Isaia: „*Nisi credideritis, non intelligetis*" (pericopa corectă este, în realitate: „Dacă nu credeţi, veţi fi zdrobiţi" – Isaia 7, 9, cu trimitere la II Cronici 20, 20). Anselm nu va adăuga nimic acestei spuse, ba chiar e de remarcat că titlul dintâi al lucrării *Monologion* a lui Anselm era *Meditaţii asupra raţionalităţii credinţei*, iar titlul la *Proslogion*, tot cel dintâi, nu era altul decât faimoasa formulă *Fides quaerens intellectum* („Credinţa care caută înţelegerea, caută să înţeleagă"). Forma concentrată a acestei expresii o vom afla la Mâine de Biran: „*Intellectus quaerens intellectum per fidem*". Ioan Casian va socoti profunzimea vieţii monahale drept filosofie şi Părinţii pustiei vor fi, pentru l, „eroi ai filosofiei creştine". Grigorie de Nazianz va înfăţişa viaţa monahală ca pe idealul filosofiei, iar mănăstirile vor fi, pentru capadocian, centre ale „nebuniei înţelepte" (sau „monahismul savant" despre care vorbeşte L. Bouyer în *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Peres*, Paris, 1960, pp. 400 – 472).

Odată cu Petrus Damiani, lucrurile se complică32. El ajunge la un teologism pur, ceea ce echivalează cu negaţia radicală a filosofiei creştine. Esenţa teologismului său are drept consecinţă imediată eliminarea

30. *Confesiuni*, VII, 31, 27. Nu cred, cu tot respectul, că „din cauza ambiguităţii cuvântului Logos, a fost posibilă o filosofie creştină" (Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică*?, Iaşi, Editura Polirom, 1997, p. 259).

31. M. Nedoncelle, op. cit., p. 34.

32. *Ibid*., p. 36; vezi şi E. Gilson, op. cit., nota 5, p. 218.

filosofiei în profitul teologiei. A aplica raţiunea credinţei nu înseamnă nimic altceva decât a dizolva credinţa. Urmează că trebuie interzisă creştinului cercetarea raţională, cunoaşterea, căci aceasta e periculoasă în ce priveşte opera de mântuire. Diavolul le inspiră

oamenilor, spune Petrus Damiani, dorinţa de a cunoaşte, şi tocmai această dorinţă a fost cauza păcatului originar şi sursa tuturor relelor. De altfel, în de *Sancta simplicitate* (*P.L.*, vol. 145, col. 695 – 696), autorul vorbeşte despre *cupiditatem scientiae*, ceea ce spune totul! Episcopul de Ravenna aseamănă dialectica (ştiinţa în genere, în sensul în care era înţeleasă noţiunea ştiinţei pe atunci) unui umil supus al religiei; formula se bucură de un imens succes şi va face o prodigioasă carieră (de aici şi sloganul *philosophia ancilla theologiae*).

Abia prin Anselm, primul scolastic, se reinsinuează ideea existenţei autonome a filosofiei, una „total" independentă de teologie. Anselm e în întregime augustinian33 – el crede pentru a înţelege. Lucrările sale mari imită *Confesiunile*, opera sa fiind meditaţia unui credincios. În *Monologion* vorbeşte cu sine în calitate de creştin. În *Proslogion* îi vorbeşte lui Dumnezeu şi se adresează creştinilor. Filosofia nu mai este pentru el o simplă anticameră şi nu mai e în primul rând aşa ceva. La sfârşitul capitolului IV din *Proslogion* citim: „*ut şi te esse nolim credere*, *non possim non intelligere*" („căci dacă nu aş vrea să cred că tu eşti, nici n-aş putea să înţeleg"). Iluminarea inteligenţei – Anselm spune aceasta în continuarea lui Augustin – e un dat al Sfântului Duh, şi el recompensează credinţa („*nisi credidero*, *non intelligam*"). Filosofia devine astfel, pentru credincios, arta de a descoperi în sufletul celui necredincios tocmai credinţa care se ascunde, şi credinciosul o descoperă prin intermediul raţionamentelor pe care necredinciosul le află în sine. Rolul şi demnitatea filosofiei cresc; chemată să-i apere pe credincioşi de atacurile negatorilor lui Dumnezeu, filosofia descoperă statutul de a fi cunoştinţa comuniunii care există între raţiunea creaturii şi aceea a Creatorului.

33. M. Nedoncelle, op. cit., pp. 37 – 41. „În teologia scolastică, rolul raţiunii filosofic educate devine şi mai relevant sub imperiul interpretării Sfântului Anselm cu privire la *intellectus fidei*... Sfântul Anselm subliniază faptul că intelectul trebuie să se pună în căutarea a ceea ce iubeşte: cu cât iubeşte mai mult, cu atât doreşte să cunoască mai mult... Armonia fundamentală a cunoaşterii filosofice şi a

cunoaşterii de credinţă este încă o dată confirmată: credinţa cere ca obiectul său să fie înţeles cu ajutorul raţiunii; raţiunea, culmea cercetării sale, admite ca necesar ceea ce prezintă credinţa" (Ioan Paul al II-lea, *Fides et Ratio*, pp. 33 – 34).

Gilson avansează următoarea definiţie: „numesc filosofie creştină orice filosofie care, distingând cele două ordini ale lumii, consideră revelaţia creştină ca pe un auxiliar indispensabil al raţiunii" 34. Filosoful creştin operează o alegere între problemele filosofice; el este capabil, fără îndoială, să se intereseze de totalitatea acestor probleme la fel de bine ca orice alt filosof. În fapt însă, filosoful creştin se interesează de acele probleme a căror soluţie are importanţă pentru viaţa sa religioasă. Restul, în întregime (şi indiferent în sine, ca orice rest), devine, dacă intră sub exigenţa cercetării, obiectul a ceea ce Sfântul Augustin, Sfântul Bernard şi Sfântul Bonaventura stigmatizează sub numele de „curiozitate" – „*vana curiositas*, *turpis curiositas*" *35*. Pare să fie o revenire la poziţia lui Tertulian; nu e, şi se înţelege şi motivul. Nuanţele rezolvă problema. Exemplu este Toma însuşi. Deşi interesul lui Toma cuprinde ansamblul filosofiei, el nu face operă de creaţie decât într-un domeniu relativ restrâns. Nimic nu este mai natural, întrucât revelaţia, învăţându-ne doar adevărurile necesare actului mântuirii, nu are în vedere decât acele părţi ale filosofiei care privesc existenţa lui Dumnezeu, *natura* lui Dumnezeu, *originea* sufletului, *natura* şi *destinul* sufletului. Problema e mai veche şi poate fi regăsită în textele lui Augustin în care acesta restrânge în mod voluntar zona de interes a filosofului creştin. Aflăm astfel de locuri în *Solilocvii* II, 1, 1 (*cuius* [*philosophiae*] *duplex quaestio est*: *una de anima*, *altera de De-o*), *în De ordine* (II, 18, 47) sau *Enchiridion adiaurentium* (IX, 3). Fondul problemei este, augustinian vorbind: „*noverim me*, *noverim*te". Cu un cuvânt, la filosofii creştini demni de acest nume, credinţa exercită o influenţă simplificatoare, iar originalitatea acestor filosofi se manifestă în zonele direct subordonate influenţei credinţei. Spaţiul acesta cuprinde doctrina despre Dumnezeu, doctrina despre om şi raporturile omului cu Dumnezeu. La fel putem vorbi, din acest

punct de vedere, de filosofie creştină la Toma, şi asta pentru că filosofia lui este născută într-un cadru creştin şi ea ne conduce la Hristos în ciuda (sau tocmai datorită) autonomiei interne de care se bucură. În *Contra Gentiles*, la început, Sfântul Toma face un rezumat al tuturor învăţăturilor Părinţilor Bisericii în privinţa acestei chestiuni. Conchide Toma: dacă oamenii nu ar avea la dispoziţie decât raţiunea pentru a-L cunoaşte pe Dumnezeu, rezultatul ar fi că ei s-ar afla „*în maximis ignorantiae tenebris*". *In Summa Theologiae* (I, 1, 1)

34. E. Gilson, op. cit., pp. 39 – 40.

35. E. Gilson, *Introduction à l'itude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929, pp. 151 – 153.

apare următoarea idee: „*Ad ea etiam quae de De-o r*atione *humana investigări possunt*, *necessariumfuit hominem instrui revelatione divina*: *quia veritas de De-o*, *per rationem investigata*, *a paucis*, *et per longum tempus*, *et cum admixtione multorum errorum*, *hominiproveniret*" („Dar chiar despre acele lucruri cu privire la Dumnezeu pe care raţiunea umană le poate cerceta, a fost necesar pentru om să fie instruit de către revelaţia divină, deoarece adevărul despre Dumnezeu, cercetat de raţiunea umană, a fost cunoscut de puţini, iar aceasta în timp îndelung şi cu amestecul multor erori"). Raţiunea are nevoie de ajutor (*debilitas rationis*), ajutor pe care îl află în credinţă36.

VI. Continuând traseul – oscilaţii moderne şi controverse contemporane

Paradigma „oscilaţionismului" modern poate fi reprezentată prin extremele practicate de Leibniz şi Kant, de „iluminismul" leibnizian şi „iluzionismul" kantian. Am preferat să menţin terminologia lui Nedoncelle37 tocmai pentru că reuşeşte, în numai doi termeni, să prindă din aceste oscilări exact ceea ce trebuie prins. „Iluminismul" lui Leibniz se identifică în raţiune cu înţelepciunea creştină; „iluzionismul" lui Kant nu vede în datele revelaţiei decât tenebre de clarificat, filosoful din Königsberg separând decisiv şi definitiv (pentru sistemul idealismului transcendental) ştiinţa de

credinţă. Dacă metafizica nu poate fi ştiinţifică, şi la Kant nu poate, îi rămâne metafizicii să fie posibilă în calitate de credinţă.

Se poate spune despre filosofia lui Leibniz că este creştină, întrucât leagă creştinismul ştiinţei universale. De aici şi optimismul acestui tip de filosofare. Kant răstoarnă optimismul raţional de tip leibnizian din mai multe motive, principalul fiind că existenţa lui Dumnezeu este

36. Numai despre Dumnezeu putem spune: „*qui est sui perfectus cognitor*" (Sfântul Toma, *De veritate*, XIV, 10). Sfântul Toma „a avut marele merit de a pune în prim-plan armonia care există între raţiune şi credinţă. Lumina raţiunii şi cea a credinţei ambele provin de la Dumnezeu, spune el; de aceea nu se pot contrazice între ele. În mod radical, Toma recunoaşte că natura, obiect propriu al filosofiei, poate contribui la înţelegerea revelaţiei divine. Deci credinţa nu se teme de raţiune, ci o cercetează şi se încrede în ea. După cum harul presupune natura şi o duce la desăvârşire, tot la fel credinţa presupune şi desăvârşeşte raţiunea" (Ioan Paul al II-lea, *Fides et Ratio*, p. 34).

37. M. Nedoncelle, op. cit., pp. 60 – 61.

nedemonstrabilă şi e admisă doar cu titlu de postulat, încă nu al raţiunii teoretice (speculative), ci al celei practice. Este adevărat că Dumnezeu ca atare e întemeiat pe conceptul datoriei, dar datoria însăşi nu este fundamentată pe ideea de Dumnezeu. Kant reduce viaţa religioasă la moralitate, iar aceasta este un simplu corolar al datoriei. Toate acestea se petrec din pricina incapacităţii raţiunii, în folosinţa ei teoretică, de a-şi da şi *materie* pe lângă *forma* pe care, cu siguranţă, o are.

Înserez aici o paranteză augustiniană. Expresia „filosofie creştină" e rară la Augustin şi ea apare în *Contra Julianum haeresis pelagianae defensorem* (IV, 14, 72): „*obsecro*te, *non sit honestior philosophia gentium*, *quam nostra Christiana*, *quae una est vera philosophia*" („nu este mai demnă de stimă filosofia neamurilor decât filosofia noastră creştină, căci una este adevărata filosofie"). În cartea a X-a din de *Civitate Dei* (X, 32), împotriva lui Porfir, religia creştină este

prezentată drept *philosophia verissima*. Prin urmare, pot conchide că sintagma „filosofie creştină" nu înseamnă la Augustin altceva decât „religie creştină", formulă preluată apoi de Eriugena (*Depraedestinatione* I, 1) şi Malebranche. Erasmus, la rându-i, va fi încântat de această sintagmă (*philosophia Christiana*), una dintre încercările sale fiind aşezată sub titlul *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* (aici vorbeşte despre *philosophia coelestis* şi *Christi coelestum philosophiam* şi înţelege astfel să facă diferenţa între filosofia grecilor şi filosofia creştină). Cel mai important op erasmic pe această temă este *Paraclesis*, *id est adhortatio ad christianae philosophiae studium*, unde avertizează asupra faptului că *philosophia Christi* este fie uitată, fie ridiculizată de contemporanii săi. El vrea să o readucă la Hristos şi doar în botez aflăm *prima Christianae philosophiae professio*.

Să revin la modernitatea şi la clarificarea noţiunii de „filosofie creştină" în acest interval tempora138. În 1825 apare la Bratislava lucrarea *De noţionephilosophiae christianae*, scrisă de C.J. Branis. Problema de la care pleacă lucrarea aceasta este: nimeni nu se îndoieşte că există o istorie a creştinismului, a artei creştine, a poeziei creştine etc. de ce nu am putea vorbi, prin analogie, despre o filosofie creştină? Ce este filosofia creştină şi este ea posibilă sau nu, iată o problemă şi dificilă, şi delicată. Trei poziţii, spune Branis, putem descoperi cu privire la chestiunea aceasta. Ele sunt:

38. În E. Gilson, *L'esprit de laphilosophie medievale*, aflăm o „notă bibliografică" extrem de consistentă pe această temă (pp. 297 – 324); de ea mă voi servi în continuare.

a) Filosofia cuiva exprimă în totalitate maniera aceluia de a gândi, simţi şi dori. Dar ceea ce este adevărat în general nu poate fi fals pentru creştin în particular; cel care crede şi îşi transformă credinţa în raţiune este filosoful creştin;

b) A doua poziţie, contrară celei dintâi, afirmă: atâta vreme cât credinţa nu face decât să raţionalizeze, nu avem decât un „filosofism" creştin, în care credinţa se naşte din cunoaştere; într-o filosofie

creştină demnă în întregime de acest nume, cunoaşterea derivă din credinţă. Caracteristica filosofiei creştine stă în aceea că credinţa guvernează raţiunea, fără ca raţiunea să fie anihilată;

c) Din prima poziţie rezultă că filosofia creştină, pentru a putea fi denumită filosofie, trebuie să fie raţională; din poziţia a doua urmează că, pentru a fi o filosofie creştină, filosofia trebuie să se sprijine pe credinţă. Exigenţele acestea fiind, una faţă cu cealaltă, contradictorii, rezultă că filosofia creştină nu este cu putinţă. Să fie problema insolubilă? Nu! răspunde Branis. Orice ştiinţă nu este altceva decât o activitate a raţiunii îndreptată către un obiect, este intenţională. În cazul specific al creştinismului, obiectul este infinit. Ştiinţa infinitului nu se poate exprima în cunoştinţe strict definite (aşa cum se exprimă celelalte ştiinţe faţă de obiectele lor), ci prin legăturile şi progresele cunoştinţelor definite, în aşa fel încât *istoria* îi este singura formă de manifestare. Ceea ce vrea autorul să spună este că rămâne întotdeauna loc pentru credinţă, dincolo de raţiune, în filosofia creştină. Corespondenţa între ştiinţă şi obiectul ei infinit nu are loc decât, aşa-zicând, *dincolo*.

O altă lucrare care poate fi apelată din perspectiva filosofiei creştine este aceea a lui H. Ritter. Traducerea franceză a lucrării operează, datorită lui J. Trullard (care face şi traducerea, şi „Prefaţa"), cu distincţia netă între filosofie şi religie:

— Religia presupune filosofia; reciproca nu este adevărată;

— Religia, departe de a fi presupusă de filosofie, nu poate fi legitimă dacă nu se proclamă independentă;

— Religia este pentru filosofie ceea ce arta e pentru ştiinţă, arta fiind aceea care poate reprezenta infinitul în finit39.

Capitolul I din cartea I a primului volum este intitulat „Noţiunea de filosofie creştină" (pp. 1 – 41) şi porneşte de la faptul că, în sine.

39. H. Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, vol. I, Paris, Ladrange, 1844, pp. XIV-XV.

creştinismul nu este o filosofie; creştinismul e o reînnoire a vieţii în integralitatea ei, şi această acţiune nu-şi are punctul de plecare

în gândire, ci într-o mişcare a instinctului binelui şi în *speranţa* care se ataşează acestui instinct. Filosofia creştină, plecând de la punctul de vedere al religiei adevărate, îşi extrage chiar principiul evolutiv din această religie; filosofia antică, dimpotrivă, este o filosofie limitată de prejudecăţile care alimentau religiile vechi40.

Trei volume reunite sub titlul la *philosophie chrétienne* apar în 1861 la Paris sub semnătura lui Ventura de Răulica. Volumul trei se reclamă de la cel mai strict tradiţionalism: tot ceea ce este nou în religie e eretic; tot ceea ce este nou în filosofie e absurd; tot ceea ce este nou în politică e revoluţionar. Filosofia păgână (ideea este formulată în volumul întâi, pp. IX-IXI), fie antică, fie modernă, e opera diavolului, iar Dumnezeu, pentru a conserva filosofia creştină, a creat un gen de trinitate omenească, una care depăşeşte în glorie tot ce nu e Trinitate divină. Cei trei oameni sunt Pavel, Augustin şi Toma (vol. I, p. 2). Măreţia lui Augustin constă în a se opune lui Platon în numele credinţei, cea a lui Toma – în a se opune lui Aristotel. Augustin nu a inventat niciun adevăr, căci adevărul nu se inventează, ci se primeşte, iar în cazul lui Toma avem a deosebi foarte clar pe teolog de filosof.

Poziţia aceasta, destul de ciudată pe ansamblu, va fi corectată de Leon al XIII-lea, chiar dacă pontiful nu îşi propune aşa ceva. La data de 4 august 1879 este publicată enciclica *Aeterni Patris* ce are în vedere înnoirea ştiinţei teologice, iar Sfântul Toma este recomandat ca model pentru studiile teologice şi filosofice41. Enciclica spune că sarcina Bisericii este aceea de a învăţa (Matei 28, 19) că religia creştină este întemeiată pe credinţă (I Corinteni 2, 4). Filosofia este pregătirea în vederea declinţei, iar în ceea ce priveşte misterele, filosofia trebuie să se subordoneze teologiei cu privire la obiectul şi metodele ei. Recunoaşterea autorităţii divine, se spune, nu anulează demnitatea raţiunii; credinţa este pentru raţiune *sidus amicum*.

Câţiva ani mai târziu, Z. Gonzales publică patru volume de *Istorie afilosofiei* (Paris, Lethielleux, 1890 – 1891). Volumul al II-lea este cel care ne interesează, aici autorul admiţând o mişcare filosofico-ereştină în

40. *Ibid*., pp. 13, 33, 34.

41. A. Franzen, R. Băumer, *Istoria papilor*. Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice Bucureşti, 1996, p. 391. De altfel, titlul complet al circularei papale este: *De philosophia Christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici în scholis catholicis instaurânda*.

sensul unei armonii şi alianţe între filosofie şi creştinism. El distinge, interesant, între „filosofia esenţial creştină" şi „filosofia accidental creştină", iar aceasta din urmă suferă, într-un fel oarecare, influenţa creştinismului; de altfel, autorul este convins că nu există filosofie ulterioară creştinismului care să fi scăpat de influenţa sa. Toate aceste filosofii postcreştine sunt creştine fie *şi per accidens*, în timp ce „filosofia esenţial creştină" profesează un Dumnezeu personal, transcendent, creator. Lucrurile acestea sunt însă deja ştiute.

Prezint acum, la modul esenţial, două păreri opuse: cea a lui Stockl şi cea a lui Harnack. Primul, în *Geschichte der Christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenvător* (Mainz, 1891), susţine că filosofia nu depinde decât de raţiune şi în raţiune îşi află ea caracterul esenţial. Revelaţia creştină nu poate, din perspectiva aceasta, schimba nimic, pentru că filosofia încetează, prin revelaţie, a mai fi ceea ce a fost – adică filosofie. Cu toate acestea, revelaţia joacă rolul unui principiu director faţă de cercetarea filosofică, şi orice contradicţie între raţiune şi revelaţie este semn sigur de eroare. În punctele ei principale, poziţia lui Stockl se acordă cu cea a Sfântului Toma. Dar A. Harnack nu este de acord! În conferinţele „Das Wesen des Christentums" el spune despre creştinism că este mai curând un moralism religios fără teologie şi fără dogme propriu-zise. Poziţia lui Harnack este una în virtutea căreia filosofia, în forma ei grecească, este expresia clară a încercării de a corupe creştinismul, aşa încât noţiunea de „filosofie creştină" este, *stricto sensu*, imposibilă.

Într-o altă lucrare, Del Prado susţine că filosofia Sfântului Toma este aceea care merită titlul de „filosofie creştină", iar adevărul ei fundamental poate fi formulat astfel: „*Primum Ens est Actus Purus*", ceea ce revine la a spune că „*Solus Deus est suum esse*". Concluzia

autorului este: „*En thesis FUndamentalis totius philosophiae D. Thomae, quae Philosophia Christiana iure merito denominatuf*” (Del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg, 1911, p. XXX).

La Toma va face apel şi E. Gilson într-un text din *Études de philosophie medievale***2*. După eruditul francez, filosofia tomistă nu e „mai puţin creştină” decât filosofia augustiniană. Adăugând faptul că „în omul Toma există un filosof în plus, şi nu un creştin în minus”, nu înseamnă că în cazul lui Augustin avem un filosof mai puţin. Ceea ce susţine Gilson este că, odată cu Toma, filosofia creştină capătă conştiinţa!

42. E. Gilson, „La signification historique du thomisme”, în *Études de philosophie medievale*, Strasbourg, 1921, pp. 123 – 124.

deplină a drepturilor ei43. Toma însuşi nu uzează de sintagma „filosofie creştină”, expresia nu-i aparţine şi, spune Gilson, „e preferabil să nu fie introdusă într-o expunere istorică a tomismului”. „Cu titlu de ipoteză de lucru, Gilson propune binomul inspiraţie-aspiraţie, anume că putem admite că „filosofia Sfântului Toma a fost, dacă nu inspirată, cel puţin aspirată de teologia sa” 45. În termenii lui Toma, acela din *Summa Theologiae*, problema nu era: „cum să introducă filosoficul în teologie fără a corupe esenţa filosofiei? Ci mai degrabă: cum să introducă filosoficul în teologie fără să corupă esenţa teologiei” 46. Altminteri, stării cunoaşterii filosofice integrate sintezei teologice Toma îi spune *revelabile*, şi prin „revelabilitate” înţelege o stare de disponibilitate permanentă a cunoaşterii în vederea operei teologului care era. E de spus că Toma nu identifică noţiunea *revelabilului* cu noţiunea *filosofiei* (*Summa Theologiae* I, 1, 3). Pe scurt, filosoful (*philosophus*) studiază focul şi nu înţelege de ce rugul, de vreme ce arde, nu se mistuie, căci fenomenul combustiei e solidar timpului; credinciosul (*fidelis*), teologul, prin extensie, văd în foc imaginea eminenţei divine, şi de aici nu rezultă în niciun fel că teologia nu ar merita numele de ştiinţă! Este în acest loc, cred, un tip clasic de fenomen saturat (Exod 3, 2): „evenimentul istoric pur nu doar survine martorului său fără ca acesta să-l înţeleagă (*Eu* neconstituant), ci, la

rândul lui, îl înţelege (*Eu* constituit). *Eul* se înţelege plecând de la evenimentul care îi survine în chiar măsura în care el însuşi nu-l înţelege" 47.

43. Chestiunea o va dezvolta Gilson în studiul „L'idee de philosophie chez Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin", *în Acta Hebdomadae augustinianae-tho-misticae*, Torino-Roma, Marietti, 1931, pp. 74 – 87.

„E. Gilson, *Tomismul*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2002, pp. 17 – 18.

45. *Ibid*., p. 19.

46. *Ibid*., p. 20.

47. Jean-Luc Marion, „Fenomenul saturat", în *Fenomenologie şi teologie*, Iaşi, Editura Polirom, 1996, p. 125. E vorba aici de un surplus de intuiţie care „se realizează sub figura stuporii, ba chiar a terorii pe care ne-o impune incomprehensibilitatea prin exces" (*idem*, *în plus*. *Studii asupra fenomenelor saturate*, Sibiu, Editura Deisis, 2003, p. 185). Aceasta vrea să spună că, în fapt, Toma rămâne cu Aristotel şi împotriva tuturor celor înşiraţi de partea lui Platon. Tomismul e obligat să reconstruiască filosofia creştină pe alte baze decât cele puse de Augustin (*cf*. E. Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a critique Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1986, pp. 119 – 126).

VII. Şi sfârşind într-o dezbatere şi concluziile ei neterminate

Exasperat şi anticipând parcă tot ceea ce va urma, J. Maritain exclama în 1927: „Vai! o filosofie nu trebuie să fie creştină, ci adevărată, şi numai astfel este ea creştină".

Pomeneam câteva pagini mai sus de Nedoncelle. Autorul acesta pleacă de la o spusă a lui K. Jaspers48: „Biblia şi tradiţia biblică reprezintă una dintre bazele filosofiei noastre. Cercetarea filosofică în Occident, fie că o recunoaştem sau nu, se face întotdeauna cu Biblia, chiar şi atunci când o combatem". Constatarea aceasta fiind evidentă, raţionează Jaspers, problema e deja pusă. Iată despre ce este vorba.

În *anno Domini* 1928, E. Brehier susţinea la Bruxelles un set de trei conferinţe, sub titlul: „Există o filosofie creştină?", şi răspundea că

nu! El va publica textul conferinţelor în *Revue de Metaphysique et de Morale* (aprilie-iunie 1931, pp. 133 – 162) şi va afirma fără drept de apel că a vorbi despre o filosofie creştină e acelaşi lucru cu a vorbi despre o matematică sau despre o fizică creştine. Brehier merge până la a fi nedrept. Se întreabă, neretoric: care este vocaţia intelectuală a creştinismului? Care e contribuţia lui pozitivă la dezvoltarea gândirii filosofice? Creştinismul nu este iniţiatorul unei mişcări filosofice noi, nici măcar prin Sfântul Augustin! Nu există la Augustin o filosofie creştină! Singura filosofie pe care Augustin o cunoaşte, singura pe care o aflăm la el, este filosofia lui Platon sau aceea a lui Plotin. Cât priveşte tomismul, în ciuda spiritului său pozitiv şi realist, acesta sfârşeşte într-o completă nesiguranţă în ceea ce priveşte rezultatele cercetării filosofice. Dacă tomismul ajunge undeva, locul acesta este locul imposibilităţii aproape absolute de a fonda o filosofie sistematică şi coerentă. Contraargumentul se află la Descartes: cartezianismul este ferm într-o asemenea măsură, încât cenzura credinţei pierde orice eficacitate; aceasta înseamnă pentru o filosofie a nu fi creştină. Diatriba continuă: în Germania, interpretarea pe care Hegel o dă creştinismului conduce, logic, la Feuerbach. În contemporaneitatea începutului de secol XX, un M. Blondei, zice Brehier, încearcă să facă să se nască filosofia însăşi din creştinism, dar doctrina lui e mai curând o apologetică decât o filosofie, iar când Brehier propune, ironic, o filosofie creştină ca şi cum s-ar putea vorbi despre o matematică de acest fel, îi reia pe Feuerbach, pe C. Sierp şi pe M. de Wulf.

48. K. Jaspers, *La foi philosophique*, Paris, 1953, p. 129.

O primă reacţie scrisă îi aparţine lui Regis Jolivet, care, contestând concluziile lui Brehier, spune că Augustin şi Toma se reclamă de la Platon şi de la Aristotel doar pentru că îşi propun să îi depăşească49.

E. Gilson aduce discuţia în faţa Societăţii Franceze de Filosofie la 21 martie 193150. Gânditorul francez se întreabă dacă putem da un sens noţiunii de *Philosophia Christiana* şi propune următoarea schemă de răspuns: putem face aşa ceva, cu condiţia de a readuce problema în

planul istoriei. Este vorba despre a şti dacă, într-adevăr, creştinismul a jucat un rol oarecare în constituirea anumitor filosofii. În termeni mai clari: dacă există sisteme filosofice pur raţionale în principiile şi în metoda lor, ale căror existenţă şi funcţionare nu pot fi explicate decât prin creştinism, atunci aceste filosofii merită numele de filosofii creştine. Noţiunea aceasta *(Philosophia Christiana)* nu corespunde conceptului unei esenţe pure, ci doar posibilităţii unei realităţi istorice complexe. Chestiunea are ca premisă faptul de a accepta două ordini: una a filosofului, alta a creştinului, ordini care subzistă mereu distincte, chiar dacă relaţia ce le uneşte rămâne intrinsecă. Ideea lui Gilson este aceea potrivit căreia o filosofie deschisă supranaturalului este una compatibilă cu creştinismul, fără a fi prin aceasta şi o filosofie creştină. Pentru ca o filosofie să merite cu adevărat acest titlu, trebuie ca supranaturalul să „coboare" 51. În opinia lui Nedoncelle, care comentează toate acestea, filosofia creştină nu e doar posibilă, ea este şi reală, s-a realizat, fără putinţă de tăgadă, nu doar în cazul lui Toma, ci şi la Augustin, Bonaventura sau Duns Scotus. Formele ei sunt multiple, ceea ce nu e de mirare. De mirare ar fi să nu posede această multiplicitate, şi tocmai de aceea e arbitrar şi inutil efortul de a încerca reducerea lor la unitate. Pe filosofi, pe cei creştini, nu modul propriu de a vedea lucrurile îi uneşte, ci credinţa… E o. iluzie, afirmă Gilson, a crede că un filosof poate gândi independent de convingerile sale religioase. Faptul acesta e greu de combătut şi, până la un punct, e şi inutil. Limpede este că filosofia nu e şi nu poate fi teologie. Noţiunea însăşi de „filosofie creştină" nu

49. Regis Jolivet, *Essais sur les rapports entre la pensie grecque et la pensie chrétienne*, Paris, Vrin, 1931, pp. 179 – 196.

50. Istoria controversei privind existenţa sau inexistenţa filosofiei creştine este tratată şi de B. Baudoux, „Quaestio de Philosophia Christiana", în *Antonianum*, t. XI, 1936, pp. 486 – 552. Asupra aceleiaşi problematici întârzie şi A.-R. Motte, „Le probleme de la philosophie chrétienne", în *Bulletin Thomiste*, t. V, nr. 3 – 4, pp. 230 – 255. Amintim şi lucrarea lui O.N. Densi, *Concepte de la filosofia*

cristiana, Buenos Aires, 1935.

51. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie medievale*, p. 39.

exprimă altceva decât calea teologică a filosofiei. Aceasta este poziţia lui Gilson52.

Punctul de vedere al lui Brehier este unul opus, şi merită remarcat faptul că aliat îi e acelaşi concept al istoriei pe care-l invocase Gilson. Unde se află asemănarea? În aceea că, spune Brehier, dacă prin filosofie creştină înţelegem o filosofie care este de acord cu dogma şi dacă magisterul ecleziastic confirmă aceasta, atunci ne aflăm în faţa unei definiţii teologice a filosofiei. În această asemănare însă, care nu e completă, Brehier descoperă şi diferenţa: da, dar atitudinea magisterului poate varia de-a lungul timpului!

Intervine în discuţie şi L. Brunschvicq: problema nu este de a avea o filosofie creştină, ci una *specific* creştină. Datele se modifică în acest caz, iar fondul chestiunii devine: cum împăcăm filosofia întemeiată pe Verbul interior cu mesajul venit din afară? Concluzia lui Brunschvicq ţine de opţiune: avem a alege între istoria sfântă (Pascal) şi reflecţia pur raţională (Spinoza).

Discuţia capătă proporţii. În *Revue de la Faculté de* Théologie *protestante* din Strasbourg, P. Guerin se pronunţă pentru foarte clara separare a domeniilor: cu cât Dumnezeu e mai mult cunoscut, cu atât este El mai puţin adevărat! Spiritul vrea să posede adevărul, sufletul vrea să se ofere religiosului. Nimic mai distinct decât spiritul şi sufletul! Prin urmare, conform acestei poziţii, filosofia creştină este un produs bastard care pune în pericol, deopotrivă, puritatea creştinismului şi autonomia filosofiei. Distincţia nu anulează însă problema. Ea rămâne, şi ceea ce se propune este o *fenomenologie religioasă* care să nu afirme şi să nu nege nimic, care să se limiteze la a înţelege şi *a descrie* obiectul religios, aidoma procedeului prin care examinăm o operă de artă. Se acceptă că inteligenţa se *prezintă* credinţei, dar dacă inteligenţa se *raportează* la credinţă, echivocul este gata născut. Teologia, spune Guerin, e legitimă, dar periculoasă; din momentul în care conceptul îşi oferă serviciile, există şansa, fie ea şi

potenţială, ca el (conceptul) să devină un tiran. De aceea, filosofii creştini sunt când teologi ruşinoşi care-şi ascund postulatele, când profanatori insidioşi care deranjează credinţa53.

Este distincţia lui Guerin funcţională? J.M. Velasco spune că nu. Argumentul său este acesta:

52. Problema e pe larg dezbătută de M. Nedoncelle, op. cit., pp. 67 – 84. De aici preiau şi „epica" acestei dispute.

53. P. Guerin îşi prezintă punctul de vedere în *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. XV, 1935, pp. 210 – 242, *apud* M. Nedoncelle, op. cit., p. 74.

Atenţia acordată dimensiunii intenţionale a faptului religios converteşte descrierea fenomenologică într-o adevărată *comprehensiune* a acestuia. Pentru ca aşa-numita comprehensiune să fie posibilă, nu e suficient un spectator neutru care, din exterior, să analizeze în mod obiectiv toate faptele şi să facă o statistică empirică a acestora: adevărata comprehensiune presupune posibilitatea de comunicare a subiectului care interpretează faptul cu intenţia specifică de care acesta este animat. În cazul nostru concret (şi chestiunea se potriveşte aici – *n.m.*), comprehensiunea faptului religios cere o capacitate de comunicare a interpretului cu intenţia religioasă determinată a lumii specifice, în care se înscriu toate manifestările sale… Comprehensiunea constă în pătrunderea într-o altă existenţă, *renunţând la rolul de simplu spectator* (*s.m.*) *54*.

Filosofia întreţine, fie că o doreşte, fie că nu, o incapacitate: forma relaţiei sale cu Absolutul „va fi relaţia teoretică de descoperire şi justificare ce presupune o relaţie efectivă, deja realizată. Filosofia lămureşte şi justifică relaţia aceea, dar nu o înlocuieşte" 55.

Lucrurile se precipită prin intervenţia, considerată curioasă în epocă, a „Societăţii tomiste". În 1933, neoscolasticii din Louvain se pronunţau, pe ansamblu, împotriva posibilităţii unei filosofii creştine în sens strict. Profesorul Van Steenberghen susţine că un creştin, fără să renunţe la credinţa sa, ba chiar inspirându-se din ea, poate şi trebuie să facă abstracţie de credinţă atunci când e vorba de a realiza o

critică a cunoştinţelor sale naturale. Cum este justificată această poziţie? Astfel: dacă influenţa datelor revelaţiei asupra speculaţiei este intrinsecă, avem de-a face cu teologia; dacă influenţa este exterioară sau simplu psihologică, nu avem niciun motiv să conchidem de aici existenţa unei filosofii creştine. Pentru neotomişti, filosofia şi teologia indică două direcţii, una ascendentă (teologia), alta descendentă (filosofia). Se prea poate să existe o a treia direcţie, nimeni nu contestă, dar e imposibil ca aceasta, dacă există, să fie de acord şi cu una, şi cu cealaltă, să fie şi raţională, şi creştină.

Intervine în dispută şi M. Blondei. Pentru el, adevărata filosofie ţine de descoperirea prin spirit a caracterului infinit al oricărei întreprinderi naturale. Blondei are ceva de reproşat şi lui Brehier, şi lui Gilson. Primului îi impută analogia descalificantă dintre ideea unei matematici creştine şi cea a unei filosofii creştine; cele două cazuri sunt diferite şi nu putem asimila o ştiinţă particulară filosofiei! Lui Gilson îi refuză

54. J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, Iaşi, Editura Polirom, 1997, p. 40.

55. *Ibid*., p. 136.

dreptul de a tranşa problema filosofiei creştine pe terenul istoriei, reproşându-i preopinentului că tocmai asta a făcut. La ce ajunge Brehier? La a critica vehement noţiunea de filosofie creştină: nimic nu este mai insuportabil decât filosofiile creştine, cărora li se denunţă caracterul hibrid şi inconsistent. Unei raţiuni prea statice, Brehier îi opune o revelaţie prea capricioasă. Cu alte cuvinte, el consideră surprinzător faptul că speculaţia raţională şi elenistică este prezentată sub numele de creştinism. Brehier este aici de partea lui Tertulian şi adaugă tonului decisiv al acestuia ironia proprie. În contrapartidă, Blondei ajunge să spună, asemenea lui Pascal, că raţiunea trebuie să recunoască o infinitate de lucruri care o depăşesc. Filosofia religioasă, afirmă Blondei, trebuie să marcheze locul supranaturalului, pe care nu-l poate ocoli şi nici înlocui. Noi ajungem să primim supranaturalul atâta vreme cât ni se propune, iar reflecţia

nu este altceva decât un răspuns la graţia lui Dumnezeu. Orice filosofie care ajunge aici este creştină, şi Blondei uzează de sintagma „filosofie creştină" la singular, căci vede în ea mai mult un spirit decât o manifestare determinată legată de o şcoală sau alta.

J. Maritain, intervenind la rându-i, face diferenţa între *natura* filosofiei (ceea ce filosofia este prin ea însăşi) şi *starea* ei (modul său de a fi la un moment dat, moment care depinde în mod clar de condiţii, subiect etc.) 56; din acest motiv, se poate vorbi despre o „stare creştină" a filosofiei, chiar una privilegiată, atâta vreme cât filosofia se exercită în interiorul însuşi al spaţiului creştin. Filosofia creştină este una dintre modalităţile prin care creştinismul se face cunoscut, filosoficeşte vorbind. Dacă filosofia e un mod de a cerceta lumea, creştinismul adaugă acestui fapt ceva nou şi face filosofia însăşi să fie creştină într-un mod particular. Maritain pleacă de la faptul că *starea* creştină a filosofiei se naşte odată cu conştientizarea slăbiciunii spiritului omenesc faţă cu aflarea/cercetarea adevărului. Conştientizarea acestei slăbiciuni atrage după sine necesitatea unei întăriri, a unei consolidări a spiritului. Creştinismul aduce această consolidare pe două căi: calea obiectivă (obiectele specifice ale filosofiei creştine: creaţia, păcatul etc. – ignorate de antici) şi calea subiectivă (contemplarea şi revelaţia, în condiţiile în care aceste două căi nu sunt disjunctive). În consecinţă se va recunoaşte întâietatea „cunoaşterii sacre" ca una dintre schimbările fundamentale ale filosofiei, care devine astfel filosofie creştină, alături de „asceza inimii" (în primele secole creştine – „circumcizia inimii").

56. J. Maritain, *De laphilosophie chrétienne*, Paris, 1933, pp. 27, 39 – 43, 48 – 52, 77, 81, 82, 86.

Să dezvolt poziţia lui J. Maritain. În „Introducere", autorul pleacă, în analiza conceptului de filosofie creştină, de la cel puţin două poziţii, fără să împărtăşească, în mod special, vreuna:

— Prima susţine că filosofia creştină, atâta câtă e şi dacă e, confiscă filosofiei conceptul adevărului şi îl arondează teologiei; prin urmare, filosofia creştină, sau ceea ce se ascunde îndărătul acestei

sintagme, e o expresie întru totul inacceptabilă;

— O a doua poziţie vorbeşte despre un adevăr teologic şi un altul filosofic; acesta din urmă este important pentru om şi are a fi căutat prin mijloace naturale/raţionale; întrucât filosofia creştină pune adevărul în intenţia revelaţiei, nu a raţiunii, o atare filosofie devine incompatibilă cu modul raţional al lui *a fi*.

Poziţia lui J. Maritain are ca premisă distincţia dintre *natura* şi *starea* filosofiei şi modul în care acestea se află, nerezidual, în subiectul uman. Autorul vorbeşte despre *natura* filosofiei în virtutea *abstractizării* şi de *starea* ei în virtutea *concretizării*. A considera filosofia doar în *natura* ei, aşa cum se întâmplă de regulă, este o încercare pur teoretică; din acest motiv, există (nu *trebuie* să existe) o *stare* creştină a filosofiei. La fel, nu vorbim doar de „filosofi creştini", ci de o „filosofie creştină" (trec aici peste faptul că J. Maritain vorbeşte despre *starea privilegiată* prin care filosofia în genere se manifestă în condiţia ei creştină). Pe scurt, filosofia creştină este filosofia în care creştinismul se face auzit; această „auzire" nu îi denaturează esenţa, ci o împlineşte.

Autorul invocat se revendică de la Sfântul Toma atunci când spune că înţelepciunea e un soi de operă perfectă a raţiunii. Adică, din punctul de vedere al *naturii* filosofiei, aceasta, filosofia, este definită prin *obiectul bi.* În termeni clari: *obiectul* filosofiei este acel ordin existenţial accesibil numai puterilor naturale şi aflat la îndemâna spiritului omenesc. *Ergo*: natura filosofiei rezidă în faptul că ea este o luminare a lumii prin mijloace raţionale/naturale. Bine, şi atunci e firească interogaţia: ce aduce nou creştinismul acestui mod de cercetare a lumii? Altfel spus: cum devine filosofia filosofie creştină? Abia aici este vorba de *starea* filosofiei, după ce am plecat de la *natura* ei. Maritain se arată de acord cu faptul că starea creştină a filosofiei se naşte odată cu un anume tip de conştientizare: slăbiciunea spiritului uman în căutarea adevărului. Conştientizarea acestei slăbiciuni atrage necesitatea unui *renforcement*, a unei consolidări a spiritului, şi creştinismul aduce cu sine această consolidare pe două căi:

— *Calea obiectivă*, ce are în vedere modalităţile specifice ale cercetării de care uzează filosofia creştină şi pe care anticii, de pildă, le-au ignorat: creaţia, păcatul, Dumnezeu etc. să nu se înţeleagă de aici că filosofia creştină ar schimba obiectul filosofiei; nu, filosofia creştină ştie bine că dacă ar proceda în acest fel ar modifica *natura însăşi a filosofiei*; ceea ce se modifică, pentru că se modifică ceva, este accentul;

— *Calea subiectivă*, ce se reclamă tot de la o schimbare de accent; intelectul nu mai este ultima cenzură a adevărului; locul intelectului faţă cu proximitatea adevărului este luat de revelaţie.

Cele două căi sunt distincte, de bună seamă, dar nu mai puţin convergente, solidare. Pe linia lui Toma, în această recunoaştere a primatului revelaţiei fără anihilarea intelectului (dimpotrivă) stă una dintre schimbările fundamentale pe care filosofia creştină le revendică şi le asumă.

Demnă de interes este şi poziţia protestantă susţinută de Roger Meh157. Perspectiva vizează mai curând filosofii creştini decât filosofia creştină. Aceasta este viciată frecvent de un eclectism dizgraţios, după cum calchiază adesea teologia şi-i devine servilă. Conchide Mehl: să nu numim creştină o filosofie care utilizează date sau sugestii creştine. O asemenea filosofie poate să rămână profund păgână; să numim creştină filosofia unui om care ştie că împărăţia este aproape şi care se pregăteşte pentru ea.

Se vede că, în vocabularul modern, expresia „filosofie creştină" este însoţită de o exegeză extrem de dificilă, tocmai pentru că filosofia e o disciplină strict naturală şi care apelează lumina raţiunii, în timp ce credinţa acceptă revelaţia ca prim punct de incidenţă. P. Delhaye58 spune că, în sens strict, „filosofie creştină" şi „teologie scolastică" devin expresii echivalente, pentru că în ambele cazuri punctul de plecare al reflecţiei este o dogmă de credinţă, iar mijlocul de investigare este un raţionament extras din teze filosofice pentru a clarifica actul credinţei. Creştină se va numi acea filosofie care nu este străină de sentimentul propriei insuficienţe şi care, prin urmare, se deschide revelaţiei. În acest mod, de pildă, se pune problema în cazul medievalilor. Dacă în

Evul Mediu termenul *filosof* desemna aproape exclusiv pe gânditorii antici păgâni, cuvântul *filosofie* are o accepţiune mai largă, echivalentă

57. *Cf*. Roger Mehl, *La condition du philosophe chritien*, Neuchitel, 1947.

58. P. Delhaye, *La philosophie chritienne au Moyen âge*, Paris, Fayard, 1959, pp. 11 – 13.

Înţelepciunii, ştiinţei, unui stil de viaţă, unei viziuni asupra lumii. Iată motivul pentru care este perfect legitim a se vorbi despre filosofia creştină ca despre una care desemnează înţelepciunea creştină (un mod de viaţă şi de gândire autentic creştin, chiar dacă se apelează raţiunea). Medievalii cunosc, spre exemplu, textele lui Augustin în care acesta spune despre creştinism că este adevărata filosofic E foarte probabil ca un text din Lactantius (*De opificio Dei* 20, 1) să-l fi influenţat pe Augustin în *Contra Julianum*. Spune Lactantius: „*non sit honestior philosophia genâium quam nostra christiana*, quae *non est vera philosaphia*". În acest sens îi va scrie Augustin lui Iulian de Eclana: filosofia păgână nu este mai respectabilă decât filosofia creştină; cea din urmă e singura filosofie adevărată, dacă acceptăm că acest cuvânt înseamnă dragoste de înţelepciune. Întrucât creştinismul este prin excelenţă iubire (şi de înţelepciune), el este şi filosofie. Acesta este raţionamentul lui Augustin. Hugo din Saint-Victor (*Didascalion* I, 2), în continuarea lui Boethius şi Isidor din Sevilla, va spune că filosofia este iubire, cercetare şi prietenie cu înţelepciunea şi, în mod particular, iubire de Dumnezeu. Filosofia devine astfel un apanaj mai curând al creştinilor decât al păgânilor (*ibid*., II, 1). Un secol mai târziu, Sfântul Toma, mult mai atent şi aplicat la specificul metodelor şi la distincţia dintre domeniul raţiunii şi cel al credinţei, nu va ezita să identifice înţelepciunea cu filosofia, căci, potrivit lui, înţelepciunea filosofică este opera perfectă a raţiunii. Când comentează *Metafizica* aristotelică, Toma remarcă faptul că cei doi termeni sunt echivalenţi.

Observăm că opţiunile privind filosofia creştină se află la extreme. Brehier e convins că nu a existat, nu există şi nu va exista filosofie creştină şi mulţi tomişti i s-au alăturat; Blondei îi reaminteşte

lui Brehier că filosofia cuprinde omul în întregime şi că ea nu se limitează la a avea un obiect particular, ca medicina sau geometria. Nedoncelle, un exeget de mai târziu, spune că noi admitem că noţiunea de filosofie creştină are un sens, chiar dacă nu foarte bine precizat. El încearcă să-l facă mai puţin obscur şi propune următoarea clasificare a opiniilor59:

59. M. Nedoncelle, op. cit., pp. 79 – 84, 93, 117. De văzut şi capitolul „Diferite stări ale filosofiei", în Ioan Paul al II-lea, op. cit., pp. 55 – 59. Iată ce se spune la p. 56: „o a doua stare a filosofiei este aceea pe care mulţi o desemnează prin expresia *filosofie creştină*. Denumirea este de la sine legitimă, dar nu trebuie să fie răstălmăcită: prin ea nu se vrea să se facă aluzie la o filosofie oficială a Bisericii, de vreme ce credinţa nu este ca atare o filosofie. Prin apelativul acesta se vrea mai degrabă să se indice o filosofare creştină, o speculaţie filosofică (şi) concepută în unire vitală cu credinţa".

— Într-o primă accepţie, este creştină orice filosofie care pregăteşte sau anunţă creştinismul; Origen, citează Nedoncelle, îi scria lui Grigorie Taumaturgul: „te sfătuiesc să foloseşti ca pe o propedeutică pentru creştinism filosofia grecilor şi toate datele geometriei şi astronomiei care pot servi exegezei Scripturii";

— O a doua formulă: este creştină orice filosofie care primeşte iniţial influenţe creştine şi se constituie astfel graţie creştinismului;

— Este creştină orice filosofie care moşteneşte, într-un fel sau altul, creştinismul;

— În fine, filosofia creştină este aceea care se referă la creştinism ca fiind de o ordine diferită şi superior ei.

La modul cel mai clar, patru interpretări pot fi acoperite de noţiunea de *Philosophia Christiana*, care:

— Este propedeutică la creştinism;

— Este moştenitoare a revelaţiei;

— Este constituită sub influenţa credinţei creştine;

— Delimitează un dat supranatural.

Se poate spune că „ideea unei filosofii creştine nu a fost

acceptată fără precauţii… O asemenea filosofie ar desăvârşi sinteza dintre metafizică şi teologie, fără a uzurpa una alteia competenţele tradiţionale" 60.

Fondul problemei vizează, în esenţă, raportul creştinismului cu filosofia grecilor. În a sa *Histoire de la philosophie* (Paris, PUF, 1931, vol. II, p. 494), Brehier e categoric: în primele cinci secole ale creştinismului n-a existat nimic din ce s-ar putea numi filosofie creştină şi care ar presupune o scară de valori intelectuale diferite de acelea ale gânditorilor greci. Creştinismul şi filosofia elenă nu se opun precum două sisteme intelectuale, deoarece creştinismul se întemeiază pe fapte revelate, nu pe idei filosofice. Părinţii greci au meritul unei adaptări, nu al unei invenţii; acceptând faptele revelaţiei, ei au adoptat din filosofia greacă tot ce a fost compatibil cu revelaţia. Nu se poate naşte o filosofie nouă dintr-o astfel de juxtapunere artificială.

Mai conciliant este H.A. Wolfson, care, pe linia lui A. Harnack, spune că gândirea Părinţilor greci este o „resistematizare a credinţelor

1

60. Petru Bejan, *Istoria semnului în patristică şi scolastică*, Editura Fundaţiei Iaşi, AXIS, 1999, n. 6, p. 39.

creştine sub forma unei filosofii care, prin aceasta, a generat şi o versiune creştină a filosofiei greceşti" 61.

Poziţia opusă lui Brehier îi aparţine lui Tresmontant (*La metaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 1961): există o filosofie creştină pe care Părinţii au apărat-o împotriva celei elene. Diferenţa cea mare incumbă afirmaţii de care filosofia elenă rămâne străină: afirmaţii privind creaţia (Zeul grec „creează" dintr-o materie preexistentă, nu *ex nihilo*, este ordonator sau arhitect al Universului, cel mult onomaturg şi în niciun caz „creator" în sensul biblic al termenului), cunoaşterea (revelaţia e străină elenismului), libertatea, liberul arbitru etc. Şi apoi, filosofia creştină este fundamental biblică.

Cred, în concluzie, după ce am realizat această panoramă, că

Meyendorff are dreptate: o metodă mult mai constructivă de abordare a problemei şi de stabilire a unei critici echilibrate constă într-o discuţie preliminară între *sistemele* filosofice greceşti şi noua terminologie. Utilizarea terminologiei greceşti a fost un mijloc inevitabil de comunicare. Nu se putea altfel! Numai că terminologia trinitară, spre exemplu cea a Părinţilor capadocieni (ca să ne referim la ei, întrucât se află în spaţiul de directă influenţă a elenismului), şi aplicarea acestei terminologii în hristologie arată cât se poate de clar că astfel de concepte (*ousia*, *hypostasis*, *physis*) capătă sensuri noi când sunt folosite în afara contextului în care s-au născut. Exemplifică Meyendorff: trei ipostasuri (*hypostaseis*) unite într-o singură fiinţă (*ousia*) sau două „firi" (*physis*) unite într-un singur ipostas nu sunt idei platoniciene sau aristotelice (deşi aflăm termenii la Platon şi Aristotel), ci implică noi afirmaţii, de ordin persorâalist, adică neelene. Prin urmare, gândirea patristică greacă rămâne deschisă problematicii filosofice greceşti, dar evită cu eleganţă închiderea sa în *sistemele* filosofice. Mai mult, ereziile ca atare nu se bazează pe altceva decât pe absorbirea nediferenţiată, necritică a filosofiei greceşti păgâne în gândirea creştină. Astfel că gândirea patristică în general (şi cea greacă în special) nu este nici elenism creştin exaltat, nici creştinism elenizat şi nici platonism răsăritean opus aristotelismului apusean62.

61. H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Harvard University Press, 1.1, 1956, p. VI, *apud* John Meyendorff, *Teologia bizantină*, EIBMBOR, 1996, p. 35. Vezi aici şi poziţia lui Tresmontant.

62. *Cf*. J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, pp. 36 – 37.

Ajungem astfel, treptat, la ceea ce Alain de Libera numea „de profesionalizarea filosofiei" sau *translatio sapientiae*, ceea ce vrea să spună că prin „adevărul cenzurii" ajungem la *voluptatea* gândirii63. Dacă nu, e peste poate să nu sfârşim în acea „sensibilitate dezbinată" în care nu mai putem desluşi nimic „şi din care nu ne-am revenit niciodată" 64.

63. *Cf*. Alain de Libera, *Gândirea Evului Mediu*, Timişoara,

Editura Amarcord, 2000, pp. 8 – 13.

64. Andrew Louth, *Desluşirea tainei*. *Despre natura teologiei*, Sibiu, Editura Deisis, 1999, p. 34. Dezbinarea aceasta este una între limbaj şi sentiment, între minte şi inimă. Căutăm acum, vorba lui Louth, o „unitate pierdută". Ne aflăm între *deja* şi *nu încă*.

Dimensiuni ale filosofiei medievale

Alexander Baumgarten

Pentru un sens al culturii medievale: *Confesiuni*, XIII, 15*

A medita asupra diverselor structuri generative ale metafizicilor medievale înseamnă a te adresa implicit textelor fondatoare ale lor, a căror autoritate a produs în Evul Mediu latin paradigme de gândire care s-au înfruntat, s-au ignorat sau au creat interstiţii teoretice menite unei toleranţe reciproce. Pentru a reconstrui pluralitatea acestor metafizici, istoricul filosofiei s-ar putea adresa articolelor teologice ale lui Boethius, *Confesiunilor* augustiniene, operei pseudoareopagitice, părţilor din *Organon*-ul aristotelic şi, mai târziu, textelor din *De anima* sau nu mai puţin anonimului *Liber de causis*, a cărui notorietate în ultimele secole ale gândirii medievale este bine cunoscută. Toate acestea sunt texte formative în sensul în care valoarea lor de autoritate, alăturată neclarităţilor pe care le aduc cu ele adesea, a produs o pluralitate a interpretărilor şi, în acelaşi timp, diverse proiecte metafizice. De exemplu, interpreţii articolelor teologice ale lui Boethius au produs celebra dispută medievală în privinţa distincţiei dintre fiinţă şi esenţă, interpreţii unor pasaje neclare ale operei logice a lui Aristotel, prefaţate de *Isagoga* lui Porfir, au condus la disputa universaliilor, interpreţii tratatului *De anima* au generat disputele asupra unităţii intelectului, iar comentatorii *Metafizicii* şi ai tratatului *De causis* au născut faimoasele metafizici ale analogiei sau univocităţii fiinţei. În fiecare dintre aceste cazuri, pluralitatea a fost rezultatul interpretărilor, iar ambiguitatea textelor originale s-a dovedit fertilă. Dar, de fiecare dată, hermeneutica ce instituia pluralitatea interpretării urma o regulă unică: sensul textului era produsul interpretului, iar exerciţiul o parte a acestui text, sub

titlul „Substituirea intermediantăţii celeste şi constituirea subiectivităţii interpretante în *Confesiunile* Sfântului Augustin”, a apărut în volumul *Intermediantate şi Ev Mediu*, Cluj-Napoca, Editura Viaţa Creştină, 2002, pp. 164 – 180.

gândirii era prin excelenţă un efort hermeneutic, de înţelegere şi actualizare a unui text originar care rămâne inexplicit în absenţa interpretului său.

O asemenea atitudine în faţa textului nu este decât particularizarea unei atitudini mai generale, proiectată de Sfântul Augustin în celebrul său „Prolog” la *De doctrina christiana*, unde formula existenţei plenare a creştinului în lume este convertirea generală a vieţii sale la o atitudine hermeneutică: a interpreta totul ca semn al Creatorului înseamnă a da valoare de creatură obiectelor din lume1, iar semnul cel mai limpede al păgânismului e absenţa atitudinii hermeneutice2. În acest text celebru pentru întreaga dezvoltare a culturii medievale, omul este o fiinţă care interpretează, ca un efect al căderii sale. Intenţia Sfântului Augustin, tacită, pare a fi mai degrabă proiectarea unui tip de cultură şi a unui câmp de probleme ce ar urma să cadă în sarcina culturii decât constatarea unei stări de fapt. Această turnură hermeneutică a gândirii, proiectată de Sfântul Augustin în *De doctrina christiana*, înseamnă aşezarea omului într-o condiţie de hermeneut şi indicarea obiectului principal supus interpretării: Scriptura. Dacă lumea aceasta este alcătuită pe de o parte din obiecte, pe de alta din semne, numai Scriptura pare să aibă regimul special al simultaneităţii celor două statute, de obiect şi de semn: obiect al studiului şi al veneraţiei, semn al interpretării, intermediar legitim între Creator şi creatură. Gestul teoretic din *De doctrina christiana* poate avea însă o valoare fondatoare, în măsura în care evoluţia gândirii medievale asumă o asemenea direcţie.

Din perspectiva acestei intenţii augustiniene, vom adăuga la restrânsă familie a textelor fondatoare ale gândirii medievale un fragment din *Confesiuni*, înscris în spiritul proiectului anunţat în *De doctrina christiana*, care face o figură unică în interiorul operei

augustiniene. Sensul lui ar fi obscur într-o considerare anistorică: el devine relevant în comparaţie cu o viziune* generală asupra istoriei gândirii medievale şi pune în lumină o intenţie a spiritului filosofiei medievale, concretizată în evenimente efective ale acestei istorii. Astfel, interpretarea acestui text, pusă în paralel cu recapitularea câtorva evenimente esenţiale ale finalului filosofiei medievale, ar putea oferi o sugestie în privinţa unuia dintre proiectele cele mai profunde ale gândirii Evului Mediu, legată de contextul tensiunii desprinderii acesteia din urmă de gândirea greacă, realizată în două mari episoade istorice: secolul al VI-lea, prin opera

1. *Cf*. Sf. Augustin, *De doctrina christiana* I, 4, trad. rom. de Marian Ciucă, Bucureşti, Humanitas, 2003.

2. *Cf*. Sf. Augustin, *De doctrina christiana* III, 26.

primilor mari latini, şi secolul al XIII-lea, prin reacţia latină la moştenirea culturală greco-arabă reconstituită recent în Occident. Poziţia textului pe care îl vom analiza este fericită din acest punct de vedere: el pare să anunţe evenimente ale secolului al XIII-lea, dezvăluind *avânt la lettre* sensuri ale filosofiei medievale într-o direcţie simbolică, astfel încât textul augustinian devine descifrabil abia în momentul în care evenimentele pomenite s-au produs deja. Interpretăm acest text, cum spuneam, în paralel cu trecerea în revistă a acelor câteva evenimente care ne interesează: acesta este modul în care propunem o sinteză posibilă a uneia dintre cele mai importante părţi ale gândirii medievale.

Vom interpreta, în cele de mai jos, un fragment al *Confesiunilor* augustiniene. Interpretarea noastră trebuie însoţită de două clarificări: în *primul* rând, absenţa unui sistem de referinţe ale exegezei augustiniene este intenţionată, deoarece interpretarea nu are în vedere direct opera Sfântului Augustin, ci surprinderea unui moment al operei sale în care conştiinţa sa de autor al Antichităţii târzii devine surprinzător de vizionară, realizând o meditaţie excepţională asupra destinului gândirii greceşti care suportă impactul cu antropologia creştină. În al *doilea* rând, interpretarea noastră nu poate fi o

contribuţie la exegeza tradiţiei augustiniene, ci propune o meditaţie asupra dialogului dintre modernitate şi sfârşitul Evului Mediu, dialog fundamental în experienţa gândirii, aşa cum este ea asumată în cultura europeană: ca fenomen survenit la finalul Evului Mediu şi desfăşurat de-a lungul a câteva secole, caracterizat în principiu prin abandonarea viziunii ierarhice a lumii în care densitatea ontologică maximă este reprezentată de fiinţa divină, şi prin asimilarea pe diferite planuri a existenţei într-un univers infinit şi omogen, în care densitatea ontologică maximă este ocupată de subiectivitate.

Plasat istoric la începutul Evului Mediu, fragmentul din *Confesiuni* a dobândit, prin jocul istoriei ideilor, valoarea de judecător al apusului gândirii medievale. Un text reperabil istoric, aparent prins în contextul producţiei literare a secolului Sfântului Augustin, transfigurat într-un text cu valoare istorială, adică unul care produce istorie şi conferă sensuri, acesta este, pe scurt, obiectul interesului nostru. Iată fragmentul:

Sau cine, dacă nu Tu, o Dumnezeule al nostru, ne-ai făcut nouă din dumnezeiască Ta Scriptură tăria autorităţii de deasupra noastră? Căci „cerul se va strânge ca un sul de carte", el care acum se întinde „ca o piele" deasupra noastră. Căci Scriptura Ta Dumnezeiască este de un prestigiu mai înalt acum, când muritorii aceia, prin care Tu ne-ai dăruit-o nouă, au suferit deja această moarte. Şi Tu ştii, o, Doamne, Tu ştii în ce fel i-ai îmbrăcat pe oamenii aceia în piei când, din cauza păcatului, deveniseră muritori. Din cauza aceasta ai întins ca pe o piele firmamentul Cărţii tale. (…) Căci atunci când ei trăiau aici, cerul nu era întins deasupra lor într-un chip atât de măreţ; tu nu întinseseşi încă cerul ca pe o piele şi gloria morţii acestora n-o răspândiseşi încă peste tot3.

Pasajul prezintă un păienjeniş de sensuri în care elementele fundamentale îşi împrumută reciproc atribuţiile. Echivocitatea termenului *piele* din text sugerează limita dintre echivocitatea logică şi intuiţia poetică a Sfântului Augustin. Mesajul textului, la un prim nivel de analiză, ar putea fi reconstruit simplu: cerul, pielea şi Scriptura sunt

prezentate ca şi cum ar avea acelaşi atribut, cel al intermediantăţii între om şi Dumnezeu. Această intermediantate este însă conotată diferit în fiecare dintre cazuri, astfel încât, la acest al doilea nivel al textului, structura lui se complică. Să studiem, pe rând, sensurile fiecăruia dintre cei trei termeni.

Intermediantatea cerului (conotat ca *firmamentum**, printr-o aluzie la vocabularul *Vulgatei* pe care o citează Augustin) este interpretată aici ca spaţiu semnificam în ordine cosmologică. Ideea asemănării cerului cu un spaţiu material destinat scriiturii nu este nouă, ci atestă o inspiraţie neoplatonică: în tratatul *Despre influenţa astrelor5*, Plotin afirmă: „Fie, aşadar, astrele asemenea unor litere scrise etern în cer sau ca o

3. *Cf*. Sfântul Augustin, *Confesiuni*, traducere din latină, studiu introductiv şi note de Gh. I. Şerban, Bucureşti, Humanitas, 1998, pp. 481 – 482. Pentru pasajul latin, *cf*. *Patrologia latina*, vol. 32, coli. 851 – 852: „*Aut quis, nisi tu, Deus. noster, fecisti nobis firmamentum auctoritatis super nos în Scriptura tua divina? Coelum eram plicabitur ut liber (Isaia XXIV, 4), et nune sicut pellis extenditur super nos (Psal. CUI, 2). Sublimioris eram auctoritatis est tua divina Scriptura, cum jam obierunt istam mortem illi mortales, per quos cam dispensasti nobis. Et tu scis, Domine, tu scis quemadmodum pellibus indueris homines, cumpeecato mortales fierent. Unde sicut pellem extendişti firmamentum Libri* lui. (...) *Quod cum hic viverent, non ita sublimiter extentum erai. Nondum sicut pellem coelum extenderas, nondum mortis corumfamam usque-quaque dilataveras*".

4. Datorită traducerii acestui cuvânt de către Gh. I. Şerban prin „tărie", textul românesc devine mai ambiguu decât cel latin, în care expresia *firmamentum auctoritatis* poate avea şi sensul de „cerul autorităţii"; acest sens este absent în limba română.

5. *Cf*. Plotin, *Enneade* II, 3 (52), 7, trad. rom. de A. Baumgarten, în voi. Plotin, *Enneade*, MI, Bucureşti, Editura IRI, 2003, p. 281.

scriitură aflată în mişcare, care realizează o funcţie sau alta, alăturând-o la aceasta şi pe cea a semnificării, ca şi cum, într-un

vieţuitor guvernat de un principiu unic, o parte ar ajunge să fie cunoscută prin alta". Cerul văzut de Plotin ca un spaţiu al semnificării instituie subiectivitatea drept centru al interpretărilor, pregătind parcă reforma hermeneutică a antropologiei augustiniene din De *doctrina christiana*. Pentru Plotin, cerul-scriitură valorizează unitatea lumii în registrul raporturilor de semnificaţie. Interpretarea augustiniană a aceleiaşi idei este însă total diferită, întrucât aici cerul are o simplă valoare de intermediantate şi poate fi substituit de alţi intermediari mai eficienţi, de pildă Scriptura. De aceea, citarea pasajului din profetul Isaia conţine o aluzie eshatologică: când cerul se va strânge ca un sul de carte, lumea se va sfârşi, deoarece „cartea" pe care o ipostaziază cerul nu va mai avea nimic de spus. Sau, prelungind analogia, nu va mai exista nicio virtualitate conţinută în cer care să se actualizeze pe pământ. Cuvintele lui Augustin se aseamănă frapant cu enunţul foarte original pe care îl dă, în secolul al IX-lea, filosoful al-Kindi principiului plenitudinii în *Liber introductorius în artem logicae demonstrationis*: negând posibilitatea ca lumea să fie eternă, al-Kindi acceptă totuşi ideea fundamentală a cosmologiei platoniciene conform căreia universul nu are un principiu intern de autodistrucţie, datorită substanţei şi mişcării circulare perfecte a cerului. Replica lui al-Kindi la modelul platonician constă în a spune că apocalipsa poate avea loc atunci când toate potenţialităţile cerului s-au actualizat în lumea sublunară: „Căci, dacă a fost sortit ca timpul să fie finit, tot ceea ce este posibil este necesar să se împlinească" 6. Ideea este într-un sens conţinută în cuvintele profetului citate de interpretul lui latin, deoarece pasajul conţine o semnificare reciprocă a celor două concepte puse în joc, anume cartea şi cerul. Dar pentru profet ele îşi împrumută reciproc semnificaţiile: circularitatea cerului devine înfăşurarea sulului de carte, iar cartea determină înţelegerea cerului ca un conţinător al sensurilor evenimentelor mundane. O dată ce aceste sensuri sunt epuizate, istoria lumii se încheie.

Or, faptul că Sfântul Augustin aduce în discuţie sfârşitul lumii, înţeles ca o consumare a sensurilor prezente într-un text, are la rândul

lui mai multe semnificaţii. Pe de o parte, intermediarul (oricine ar fi el.

6. *Cf*. al-Kindi, „Carte introductivă în arta demonstraţiei logice", în * * * *Despre eternitatea lumii*, ediţie bilingvă, Bucureşti, Editura IRI, 1999, pp. 64 – 65: „*Quidquid eram est possibile*, *şi positum fuerit tempus finitum*, *necesse est ut eseat ad efectum*".

cerul sau Scriptura sau pielea) conţine latent însemnele începutului şi sfârşitului unei deveniri, date împreună. Dar, pe de altă parte, această discuţie despre cer intervine într-un context în care Cartea a XI-a a fost dedicată în mare măsură problemei timpului, iar Cartea a XII-a a analizat problema începutului din perspectiva cărţii Genezei, care punea la originea creaţiei o dualitate, „cerul şi pământul". Să reamintim numai faptul că Sfântul Augustin, în Cartea a XI-a, propune o analiză a timpului în care unitatea momentelor temporale este garantată de suflet, printr-o facultate specială a acestuia, care poate percepe trecutul şi viitorul în mod sintetic, descrisă ca o „distensie a sufletului" (*distensio animi*) *7*. Este însă important de precizat faptul că această categorie a distensiei survine în text numai după ce, la sfârşitul capitolului 23, Sfântul Augustin a purtat o scurtă polemică cu posibilitatea ca măsurătorul timpului să fie cerul, şi nu sufletul. Faptul că aşa ceva ar fi imposibil este probat de Sf. Augustin cu un pasaj din Iosua 10, 12, în care soarele se opreşte şi conservă lumina zilei şi timpul pentru ca o bătălie să se desfăşoare în favoarea evreilor ce pătrunseseră în Canaan. Bineînţeles, argumentul este irelevant din perspectiva temei adevărate pe care a pus-o în joc autorul: gestul lui polemic pare mai degrabă o purificare ritualică a locului teoretic pe care îl vizează (adică răspunsul la întrebarea: „Cine măsoară timpul, cerul sau sufletul?") decât proba unei dexterităţi în citarea Scripturii.

În realitate, credem că gestul polemic îndreptat împotriva ideii că cerul ar măsura timpul îl avea în vedere tocmai pe autorul propriu-zis al unei asemenea teorii, adică pe Platon, cu cosmologia sa din *Timaios*. Dacă citim în această cheie expunerea problemei timpului din *Confesiuni*, putem sesiza cum paralelismul problematic dintre

Timaios şi acest fragment face ca cerul să fie substituit de către suflet, iar sufletul să preia o bună parte a atributelor acestuia, adică să fie capabil să confere reper şi să măsoare timpul. După acest gest de substituire a cosmologiei greceşti, Cartea a XII-a (în capitolele 2 – 9) aduce în discuţie raportul de analogie dintre formă şi materie şi, respectiv, cer şi pământ, desfăşurând o nouă polemică, îndreptată împotriva acestei analogii: cerul nu este neapărat intermediar între noi şi Dumnezeu, iar eventuala natură spirituală a lui nu îl face în niciun caz coetern naturii divine8. Este normal ca, în acest

7. *Cf*. *Confesiuni* XI, 26: „Drept care mie mi s-a părut că timpul nu este nimic altceva decât întindere, dar a cui întindere este, eu unul, nu ştiu, şi ar fi de mirare să nu fie întinderea sufletului însuşi" (trad. de Gh. I. Şerban).

8. *Cf*. *Confesiuni* XII, 9.

context, fragmentul pe care îl comentăm să se încarce cu intenţionalitatea întregii opere: Sfântul Augustin resimte ca pe o imperioasă necesitate instaurarea teologiei creştine prin substituirea cosmologiei greceşti şi, implicit, instaurarea subiectivităţii, ale cărei facultăţi sunt create în analogie cu persoanele Treimii9, prin substituirea cerului platonician intermediar între om şi Dumnezeu. Numai în acest context polemic poate fi înţeleasă ocurenţa celui de-al doilea semnificam al intermediarităţii din textul nostru, adică „pielea".

Termenul *piele* este folosit în pasajul citat cu două conotaţii atât de diferite, încât textul nu rezistă unei analize logice riguroase. Cerul este comparat cu o piele, imediat după citarea profetului Isaia, în sensul în care el constituie un spaţiu semnificant, comparabil cu pielea pe care este scris un text. Dar rândurile imediat următoare fac aluzie la o altă semnificaţie a pielii, care sugerează îmbrăcămintea celor alungaţi din rai. Fragmentul Sfântului Augustin se încheie, foarte explicit, cu precizarea faptului că, în rai, intermediarul celest era la fel de absent ca şi intermediarul vestimentar dintre mediul intern şi mediul extern al omului. Această construcţie de semnificaţii poate fi

citită, este adevărat, din perspectiva structurii sale logice. În acest caz, ea nu este decât o echivocitate blamabilă, care nu ne spune decât că un termen luat în două sensuri diferite şi *exclusive* vrea să lege un sens unitar. Dar aceeaşi construcţie poate fi citită şi din perspectiva polemicii pe care, după cum afirmam mai sus, Sfântul Augustin pare să o poarte cu cosmologia greacă. Adică din perspectiva efectelor pe care sensurile „pielii" le au asupra celorlalţi termeni ai textului, însumând pur şi simplu semnificaţiile date şi construind o nouă semnificaţie, unică, a termenului *piele*, ca fiind spaţiul semnificant ce poate exprima uneori starea de cădere a omului. Din acest punct de vedere, echivocitatea nu mai are nicio importanţă, fiindcă între termenii *cer* şi *piele* din text are loc o schimbare reciprocă de atribute. Ea este surprinzătoare şi poate fi pusă pe seama genialităţii de stilist a Sfântului Augustin, deoarece această încrucişare de atribute reia pe un plan superior aceeaşi figură de stil a încrucişării atributelor pe care ni s-a părut că o folosise profetul Isaia în cuvintele citate. Aşadar, pielea împrumută de la sensul cerului statutul de intermediantate, fie că este vorba de structura semnificantă care intermediază într-un text legătura între sens şi semnificat, fie că este vorba de îmbrăcămintea care simbolizează ruşinea, conştiinţa goliciunii. Alungarea din rai devine semnul unei condamnări la intermediantate.

9. *Cf*. *Confesiuni* XII, 11.

Din cealaltă perspectivă, cerul împrumută de la sensul pielii statutul de semn al căderii. Polemica împotriva cosmologiei greceşti este formulată, în chip ilicit, în termenii culturii creştine: înainte de a fi „sacrificată", ideea greacă a intermediantăţii este încărcată (expiator) cu atributul creştin al conştiinţei căderii. A resimţi cerul ca pe un intermediar înseamnă, în fond, a-ţi accepta propriul statut de conştiinţă căzută.

Interpretat astfel, textul augustinian devine nucleul unei posibile teologii a istoriei: în viziunea creştină augustiniană, gândirea greacă ar trebui să aibă conştiinţa căderii şi, ca un semn al ei, ar trebui să susţină, cel puţin cosmologic, ideea intermediantăţii între

Dumnezeu şi lumea sublunară, iar proiectul creştinismului ar fi substituirea acestor intermediantăţi care conotează căderea, dar şi descoperirea unei noi intermediantăţi, salvatoare, care să recupereze omul din căderea lui „greacă". Iminenţa apelului la Hristos, ca intermediar restaurator, ar fi putut părea în acest moment evidentă, dacă nu ne-am fi situat într-un spaţiu dedicat prin excelenţă hermeneuticii: gestul profetului Isaia, invocarea pielii care conţine scriitura, semnificarea cerului ca loc al sensurilor virtuale sunt toate gesturi care situează discursul într-un spaţiu al constituirii sensului în desfăşurare, fără o teleologie evidentă pe care simbolul Fiului ar fi adus-o cu sine. Toate aceste teme răspund la întrebarea: unde poate omul creştin căuta o sursă dată *simultan* a sensurilor *desfăşurate* istoric? Ne-am permite chiar să credem că, dacă textul Sfântului Augustin ar fi sugerat aici că Hristos este cel care înlocuieşte într-o desfăşurare istorică „cerul-piele" al căderii, autorul şi-ar fi definit o proximitate incomodă cu milenarismul ulterior al lui Gioacchino da Fiore. În realitate, episcopul Hipponei preferă să rămână în spaţiul hermeneuticii şi să indice, drept loc al mântuirii, un nou intermediar: Scriptura. El este de această dată legitim1, dar E la fel de deschis condiţiei de interpret a omului stabilite în *De doctrina christiana*, cât şi desfăşurării istorice a sensurilor cuprinse în textul dat în Scriptură.

Este momentul în care putem comenta rolul celui de-al treilea termen al intermediantăţilor propuse de textul *Confesiunilor*, anume Scriptura. De fapt, textul nostru debutează cu enunţul unei analogii între Scriptură şi cer. Şi de această dată, termenii îşi împrumută reciproc atributele. Cerul este spaţiu al scriiturii (cum ştim deja de la Isaia), dar şi Scriptura devine, asemenea cerului, intermediară între om şi Dumnezeu. Prin urmare, salvarea de intermediantatea celestă este subiectivitatea care interpretează Scriptura (de altfel, un tratat ca *Despre reducerea artelor la teologie* al Sfântului Bonaventura propune, în prelungirea tradiţiei augustiniene, o „istorie" a spiritului în autodeterminarea sa proprie, care pleacă şi se întoarce la Scriptură într-un gest de determinare a interpretării10). Scriptura e salvatoare

deoarece ea este textul dat, care urmează să ofere un nou sens cunoaşterii: ea nu mai este ştiinţa pozitivă a cercetării cerului, ci ştiinţa hermeneutică de interpretare a sensului divin, tot aşa cum în *De doctrina christiana* orice obiect din lume primea statutul de creatură dacă putea fi interpretat ca un semnificam al Creatorului său.

Prin urmare, textul interpretat a oferit fundamentul unei atitudini spirituale precise în raport cu problema intermediantăţii. Cerul antic este interpretat ca o conştiinţă a căderii, sufletul preia în Cartea a XI-a funcţiile cerului, Scriptura mântuieşte, dar este contaminată de aceleaşi atribute ale intermediantăţii. Este cea mai sigură dovadă că un conţinător latent al sensurilor din care subiectivitatea să se hrănească pentru constituirea sa (figurat simbolic de termenul *cer* în textul nostru) reprezintă o componentă posibilă a oricărei lumi sau epoci istorice, oricât de mult ar fi ea dedicată cultului subiectivităţii.

De ce credem totuşi în valoarea istorială a acestui text, adică de ce credem că citim textul fondator al unui mecanism de producere a sensului şi al unui destin în cultura europeană? Motivul este acela că, în istoria gândirii medievale, conflictul dintre proiectul creştin al subiectivităţii şi cel al cosmologiei greceşti a reizbucnit mult mai clar şi mai violent la sfârşitul secolului al XIII-lea, sub forma luptelor doctrinare dintre dominicani, averroiştii latini şi franciscani. Este un fapt uşor de acceptat acela că principalele tipuri de metafizici ale secolului al XIII-lea s-au născut din reacţia pe care teologia franciscană şi cea dominicană au avut-o faţă de cosmologia şi filosofia greco-arabe descoperite de latini la începutul secolului respectiv. Or, acest eveniment repunea în scenă, de această dată istoric şi instituţional, nu doar simbolic, ca în textul Sfântului Augustin, aceiaşi actori, adică teologia creştină şi filosofia greacă. Apărători ai tradiţiei augustiniene a subiectivităţii, franciscanii au purtat o polemică pe multiple planuri cu dominicanii şi cu averroiştii latini, reprezentanţi foarte diferiţi ai supravieţuirii modelelor ontologice şi cosmologice de sursă peripatetică şi neoplatonică. Pentru că nu este cazul să intrăm în

detalii11, ne vom referi la un singur aspect: celebra condamnare din 7 martie 1277 de către episcopul de orientare franciscană

10. *Cf*. Sfântul Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, trad. rom. de Horia Cojocariu, Bistriţa, Editura Charmides, 1999.

11. Ne-am străduit să oferim aceste detalii în privinţa conflictelor universitare în volumul *Principiul cerului*, Cluj, Editura Dacia, 2002, capitolele 1 – 2.

Étienne Templier a celor 219 propoziţii susţinute în mediul universitar parizian a avut ca obiect esenţial o foarte detaliată critică a diferitelor forme de intermediantate celestă moştenite din cultura greco-arabă de tradiţia latină12. Iată, de exemplu, una dintre tezele incriminate: „Că despre om se spune că înţelege în măsura în care se spune că cerul înţelege din sine, sau trăieşte, sau se mişcă, adică întrucât agentul acestor acţiuni este unit cu el asemenea motorului cu mobilul său, şi nu în sens substanţial". Teza pare evident înrudită cu statutul cerului propus în dialogul *Timaios*, obiect polemic pentru Sfântul Augustin. Majoritatea celor 219 teze se ocupă de respingerea diferitor tipuri de intermediantate între Dumnezeu şi creatura sa, propuse de modelele ontologice ale neoplatonismului grec şi arab: condamnarea acestor teze a reprezentat cel mai important seism al gândirii medievale şi originea reorientării ei spre gândirea modernă.

Desigur, nu vom comite anacronismul foarte naiv conform căruia *tocmai* această idee ar fi fost obiectul polemicii Sfântului Augustin. Dar să remarcăm faptul că, în secolul al XIII-lea, persistă un proiect teoretic de refuz al intermediarului celest, iar această intenţionalitate, venită din partea franciscanilor (Henri din Gând, magistru secular franciscan, este şeful comisiei care a selectat tezele condamnabile), creează istorie şi noi atitudini mentale. De exemplu, ulterior acestui proces de cenzură al intermediantăţilor apar câteva fenomene culturale importante în istoria culturii europene: nominalismul parizian, reacţie la reducerea univer-saliilor la realităţi existente în intermediarul celest, revoluţia cosmologică îndreptată împotriva intermediantăţii cerului fix al lui Ptolemeu şi, să nu ne sfiim

să o spunem, proiectul modern al unei subiectivităţi aparent eliberate* de determinaţiile cerului şi, în cele din urmă, eliberate chiar de constrângerea ierarhiilor ecleziastice şi reduse la simpla hermeneutică a Scripturii, prin proiectul Reformei.

Este de reţinut, prin urmare, faptul că un text originar pentru tradiţia augustiniană corespunde şi dă sens unor evenimente petrecute mult mai târziu. Dar, dacă e adevărat că acele evenimente au constituit un motor al modernităţii europene, prin noua atitudine faţă de subiect, faţă de universalii, faţă de cosmos şi prin atitudinea în raport cu textul, atunci înseamnă că textul Sfântului Augustin conţine încă un resort intim, nedezvăluit de evenimentul istoric propriu-zis şi care îi revine acestuia

12. Documentul este prezent într-o formulă bilingvă integrală în volumul * * * *Despre eternitatea lumii*, Bucureşti, Editura IRI, 1999, pp. 198 – 229.

din urmă într-un sens oarecum incomod. Dacă textul *Confesiunilor* are într-adevăr acest caracter destinai pentru omul european şi poate fi relevant pentru unul dintre principalele proiecte ale metafizicii medievale, aşa cum am lăsat să se înţeleagă invocând evenimentele de mai sus, atunci ar fi necesar ca şi relaţiile originare dintre termenii aduşi în discuţie de Sfântul Augustin să aibă acelaşi caracter.

Aceasta ar însemna să reamintim faptul că, pentru a obţine noul concept de subiectivitate şi valoarea sa de interpret al Textului, Sfântul Augustin a operat o substituţie cu conceptul antic al cerului, atât în fragmentul pe care l-am comentat, cât şi, în general, în Cărţile XI-XII ale *Confesiunilor*, aşa cum am amintit mai sus. Or, această substituţie a uzat de trei ori de un mecanism tacit, acela al împrumutului reciproc al atributelor între termenii substituiţi: a) în raportul dintre *cer* şi *piele*, cerul devenea conştiinţă a căderii, iar pielea un intermediar; b) în raportul dintre *piele* şi *Scriptură*, pielea devenea spaţiu al interpretării, iar Scriptura devenea un intermediar; c) în raportul dintre *cer* şi *Scriptură*, cerul devenea spaţiu al interpretării, iar Scriptura

adevăratul intermediar. „Preţul" real pe care schema aceasta pare să îl „plătească" este acela că subiectivitatea interpretantă, raportată la Scriptură, pare să se contamineze cu atributele cerului, tot aşa cum conceptul de *distensio animi* din Cartea a XI-a relua atributele cerului platonician la nivelul subiectivităţii. Dacă urmăm regula substituţiilor propusă de jocul stilistic, nici nu are rost să căutăm în textul Sfântului Augustin efectele acestei asumări a funcţiilor cerului de către subiectivitate. Dimpotrivă, locul special în care aceste urme trebuie căutate este dezvoltarea istorică a conceptului de subiectivitate în modernitate, dacă ar fi adevărat ceea ce am sugerat mai sus, anume că una dintre originile foarte îndepărtate ale conceptului modern de subiectivitate este chiar acest text augustinian.

Acest lucru ar însemna că o importantă sarcină a gândirii este aceea de a ne întreba dacă „cerul", aşa cum l-a gândit Sfântul Augustin, supravieţuieşte sau nu în modernitate. De exemplu, afirmaţia husserliană a constituirii subiectului prin intermediul intersubiectivităţii ar putea fi recitită ca o urmare a gestului augustinian: sufletul individual asumă rolul cerului antic, îi preia funcţiile şi este obligat, din când în când, să îl reinventeze în forme diferite şi eventual contradictorii. De exemplu, a spune că subiectivitatea se constituie numai într-un câmp impersonal de intenţii, disponibilităţi şi latenţe înseamnă a înţelege că substituirea cerului prin suflet îl obligă pe acesta din urmă să îşi dezvăluie propriul „cer" determinant în variate ocazii. De exemplu, a concepe subiectivitatea ca pe un rezultat al unui inconştient colectiv care îl determină prin limbaj înseamnă a reinventa cerul „desfiinţat" în fragmentul nostru într-o manieră nouă. La fel, a desfiinţa conceptul de subiectivitate, afirmând despre el că este un simplu rezultat al experienţelor, al decupajelor realităţii care se pot combina la infinit, înseamnă a inventa un nou cer care îl determină.

Am putea citi, aşadar, textul din *Confesiuni* ca pe un program de gândire desfăşurat de o parte a filosofiei medievale, cu tot concursul accidentalului istoric. Dar, într-un sens mult mai larg, analiza noastră

are încă o implicaţie, mai îndepărtată: a spune că inventarea subiectului este o formulă de substituţie a cerului antic în care noul concept preia atributele celui vechi înseamnă a susţine implicit că şi conceptul de persoană este un construct la fel de relativ şi de cultural ca şi impersonalitatea cerului, că cele două concepte sunt alternative culturale intim legate prin această calitate a lor şi că lista foarte variabilă cultural a intermediantăţilor este formula prin excelenţă umană a dialogului cu tăcerea interpretabilă a ipostazelor diverşilor intermediari pe care îi produce istoria culturii.

Jean Jolivet

Un miraj filosofic: „augustinismul avicennizant" în secolul al XII-lea în acest studiu ne propunem să examinăm temeiurile unei noţiuni istorice introduse de Étienne Gilson acum trei sferturi de secol. Am dori să cercetăm pertinenţa şi limitele exacte ale acesteia, cât şi, în ceea ce priveşte secolul al XII-lea, să analizăm exemplele care au fost prezentate de către eminentul medievist în legătură cu problema discutată; să vedem aşadar, cu prilejul unei dezbateri care s-a născut de timpuriu, dacă nu cumva este posibilă o inversare a formulei, astfel încât să putem vorbi mai vag, dar – ceea ce este paradoxal – mai exact, despre un *avicennism augustinizant*. Vom discuta prin urmare despre istoriografie şi istorie. Punctul iniţial al cercetării este situat în a doua jumătate a secolului al XII-lea (perioadă înaintea căreia nu am putea vorbi despre avicennism în lumea creştină occidentală) şi, într-o anumită măsură, la începutul celui de-al XIII-lea. Mai este oare nevoie să adăugăm că nu avem nicio intenţie de a minimaliza, fie şi dintr-un punct de vedere special şi limitat, meritele studiului gilsonian? E vorba mai curând de o manieră în care putem continua exemplul său, decât de analiza câtorva texte menită să conducă la întrebarea dacă trebuie să păstrăm, în privinţa lor, caracterizarea propusă de Gilson sau dacă n-ar trebui să rectificăm perspectiva sa. Într-o primă parte a studiului, vom face o cronică istoriografică, pentru ca apoi să trecem la analiza câtorva texte-cheie indicate de Gilson însuşi.

Formula „augustinism avicennizant" apare pentru prima dată

într-un text memorabil, mai exact în articolul de debut al primului volum din *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, contribuţie a lui Étienne Gilson intitulată „De ce Sfântul Toma l-a criticat pe Sfântul Augustin" 1.

1. „Pourquoi saint Thomas a critique saint Augustin", în *AHDLMA*, pp. 5 – 127. Titlul articolului este, desigur, provocator; una dintre mizele sale o constituie

Încă de la bun început autorul insistă asupra relevanţei istorice a subiectului: „concedem în genere", scrie acesta, „că substituirea printr-o nouă sinteză doctrinară a celei deja existente a Sfântului Augustin reprezintă evenimentul istoric cel mai important care s-a produs în secolul al XIII-lea", desemnând imediat ceea ce reprezintă, în accepţiunea sa, punctul critic în care a avut loc scindarea dintre „vechea" şi noua scolastică: „teoria cunoaşterii" (p. 5). Sintagma „augustinism avi-cennizant" este de fapt şi cea care dă titlul secţiunii a treia din partea a III-a a articolului, intitulată „Avicennismul" (p. 80; a patra secţiune se intitulează „Critica tomistă a augustinismului avicennizant"). Nu ne propunem un rezumat al întregului articol, astfel că, deocamdată, ne vom limita la a prezenta succint doar ceea se dovedeşte necesar pentru continuarea cercetării noastre. Am dori să subliniem pentru început că interesul lui Gilson pentru această problemă fusese trezit de un aspect particular al criticii lui Toma la adresa avicennismului, orientată împotriva lui Guilelmus din Auvergne (episcop al Parisului în 1228, mort în 1249). În esenţă ea rezidă în faptul că Guilelmus, contestând că sufletul uman are un intelect agent propriu, se conformează în această privinţă doctrinei lui Avicenna, distanţându-se totuşi de ea la nivelul sursei care comunică iluminarea: în opinia sa, nu Intelectul agent, inteligenţa ultimei sfere cereşti, este cel care ne transmite elementele inteligibile, ci Dumnezeu (Guilelmus îl urmează aici pe Sfântul Augustin). Mai departe, în această a treia secţiune din partea a III-a, Gilson examinează doctrinele mai multor teologi care au urmat lui Guilelmus referitoare la tema precisă pe care tocmai am adus-o în discuţie. Astfel, Alexander din Hales, Jean de la

Rochelle sau Sfântul Bonaventura ar fi mai mult sau mai puţin reprezentanţii unui „augustinism aristotelizant". Pe de altă paţie – cţiiar admiţând că este „foarte dificil de găsit un filosof care să fi profesat, fără nicio reţinere şi în mod expres, o doctrină despre Dumnezeu ca Intelect agent" (p. 104) –, Gilson o atribuie, cu această rezervă, lui Roger Bacon, poziţionat explicit alături de Guilelmus din sublinierea diferenţelor de fond dintre sintezele scolastice elaborate în decursul secolului al XIII-lea şi strategiile filosofice pe care acestea le implică, independent de reverenţa lor comună faţă de Sfântul Augustin. Pătrunderea în lumea latină a întregului corpus aristotelic, precum şi a celor doi mari exegeţi ai săi „arabi" readusese în centrul atenţiei ansamblul de referinţe ale teologilor din secolul precedent, dintre care cele mai importante erau Augustin şi un Platon cunoscut precar. Prin urmare, istoricii sunt cei cărora le-ar reveni sarcina de a cerceta efectele noilor raporturi. După cum ştim, E. Gilson a jucat un rol capital în cadrul acestui efort esenţial de clarificare.

Auvergne, Robert Grosseteste şi Adam din Marsh. Dacă penultimul dintre cei menţionaţi consideră că îngerii fac legătura între Dumnezeu şi creaţie, cât şi între Dumnezeu şi iluminarea sufletului, poziţia lui John Peckham este greu de precizat. În ceea ce îl priveşte pe Roger Bacon, Gilson citează (p. 105, n. 1) mai multe afirmaţii ale acestuia extrem de clare: „iluminarea filosofilor provine în întregime de la Dumnezeu"; „prin intelect agent este numit mai întâi Dumnezeu, apoi îngerii care ne iluminează" („*a Deo est toată philosophorum illustratio*; *intellectus agens est Deus principaliter*, *et secundario Angeli qui illuminant nos*"). El citează de asemenea elogiul făcut lui Avicenna de Roger Bacon, care îl prezintă drept „cel mai bun interpret al doctrinei lui Aristotel şi totodată cel mai mare dintre discipolii săi" („*Avicenna… praecipuus Aristotelis expositor et maximus imitator*") (p. 105, n. 1). Ultima secţiune a celei de-a IV-a părţi a articolului (pp. 111 – 127) analizează, aşa cum deja am precizat, „critica tomistă a augustinismului avicennizant", prilej cu care va fi dedusă raţiunea intimă a opoziţiei lui Toma de Aquino faţă de Augustin: metafizicile lui

Platon şi Aristotel fiind „riguros antinomice, nu putem accepta una dintre ele fără a intra în conflict cu toţi cei care o susţin pe a doua; acesta este şi motivul pentru care Sfântul Toma rămâne alături de Aristotel împotriva adepţilor lui Platon" (p. 126). Prin urmare, existenţa „augustinismului avicennizant" l-ar fi putut avertiza pe Toma cu privire la posibila fuziune subterană dintre doctrina lui Augustin şi cea a lui Avicenna. Căci, pentru a relua chiar termenii lui Gilson de la începutul propriului său studiu (p. 7), „nu vedem niciun motiv ca în interiorul creştinismului augustinismul să fie situat cu necesitate sub semnul eşecului, decât dacă destinul său a fost condiţionat prin diferite circumstanţe de cel al unei filosofii necreştine, care a reuşit să-l implice în propria sa condamnare" 2.

Al patrulea volum din *Archives*… apărut în 1930, debutează cu un articol al lui Étienne Gilson intitulat „Sursele greco-arabe ale augustinismului avicennizant" 3 – astfel, această noţiune istoriografică este din

2. În acest context, miza teologică o constituia posibilitatea de a afirma sau nu, la nivelul creaturilor, existenţa altor cauze decât activitatea divină; articolul analizează în primele sale două părţi criticile Sfântului Toma împotriva teologilor musulmani şi a lui Ibn Gebirol.

3. „Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant", în *AHDLMA*, pp. 5 – 107. Articolul propriu-zis este urmat de două anexe: „Le texte latin medieval du *De intellectu* d'Aflarăbi" (pp. 108 – 141) şi „Jean Scot Erigene source du PseudoAvicenne" (pp. 142 – 149); urmează „Notes sur le texte original arabe du *De intellectu* d'AI Farabi" de Louis Massignon (pp. 151 – 158).

nou prezentă; şi pentru că este vorba de *surse*, ea va trebui consolidată, evident, din punct de vedere istoric. Originea articolului se află într-o remarcă de ordin paleografie făcută la un moment dat de Gilson, şi anume că unele manuscrise medievale latine reunesc tratate *de intellectu* scrise de diferiţi autori. Lucrările lui Alexandru din Afrodizia, al-Kindi, al-Farabi sau *De anima* a lui Avicenna par să trimită

unele la altele şi să se completeze reciproc4. Studiul va fi aşadar divizat în cinci capitole: „Alexandru din Afrodizia" (pp. 7 – 22), „Precursorii lui Avicenna: al-Kindi, al-Farabi" (pp. 22 – 38), „Avicenna" (pp. 38 – 74), „Prima întâlnire dintre gândirea arabă şi tradiţia creştină: al-Gazali şi Gundissalinus" (pp. 74 – 92), „Sinteza dintre Avicenna şi neoplatonismul creştin" (pp. 92 – 102), urmate de o „Concluzie" (pp. 102 – 107). Ultimele două capitole sunt cele care ne vor reţine cu precădere atenţia, iar din al patrulea, chestiunile referitoare la tratatul *De anima* al lui Dominicus Gundissalinus, considerat în mod tradiţional ca fiind atât traducătorul toledan al lucrării avicenniene *De anima* din a doua jumătate a secolului al XII-lea, cât şi autorul mai multor opere originale (pp. 79 – 92). În propriul său tratat „despre suflet", afirmă Gilson, care nu vede aici decât rodul unei „compilaţii mediocre", Gundissalinus se străduieşte să realizeze, urmându-l pe al-Gazali, pe care îl şi tradusese, „o sinteză al cărei punct culminant, în loc să fie o teorie a profeţiei rezultate din unirea sufletului cu intelectul agent, se dovedeşte în ultimă instanţă o doctrină mistică a extazului atins prin unirea sufletului cu Dumnezeu" (p. 79). Îl putem astfel observa demonstrând pe linia lui Avicenna existenţa sufletului sau oferind o definiţie a acestuia care adaugă modelului avicennian aspecte de sorginte platoniciană ori aristotelică. Prin urmare, s-ar putea spune că în capitolele care tratează despre caracterul nemuritor al sufletului şi despre facultăţile sale, Avicenna este omniprezent. Gundissalinus avea să reia, din perspectivă proprie, întreaga doctrină avicenniană a cunoaşterii, inclusiv rolul intelectului agent care îşi comunică lumina specifică intelectului uman aflat în potentă. Gilson va demonstra însă, printr-o analiză subtilă, faptul că în acest punct Gundissalinus „îl părăseşte pe Avicenna" şi revine la tradiţia augustiniană. Trecerea are loc prin mijlocirea distincţiei comune dintre ştiinţă (*scientia*), pe de o parte, în care sunt eficiente imaginaţia şi intelectul, şi, de cealaltă parte, înţelepciune (*sapientia*), prin care inteligenţa „cunoaşte" sufletul, inteligibilele şi pe

4. *Cf*. p. 5; nota 1 trimite în acest sens la G. Thery, *Autour du*

decret de 1210: II. *Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence d*e să *noétique*, Kain, 1926 (şi nu 1226!), pp. 69 – 74.

Dumnezeu. „Ambiguitatea termenului *intelligenţia*, ce are un sens la Avicenna şi altul la Augustin", a făcut posibilă operaţia de înlocuire a Intelectului agent cu Dumnezeu, ceea ce defineşte însuşi augustinismul avicennizant. Pornind de aici, Gundissalinus va putea să treacă, prin punerea de acord a doctrinelor, la o descriere a „clipei mistice" în cadrul căreia pare să reia expresii din lucrarea *De diligendo De-o* a Sfântului Bernard (p. 90). Astfel, Gundissalinus intră în curentul al cărui nume figurează în titlul articolului nostru. Din aceeaşi perspectivă ar trebui citit şi un *Liber Avicenne în primis et secundis substantiis et defluxu entis*, lucrare publicată la Veneţia în 1508. De fapt, precizează Gilson, autorul necunoscut al pseudoepigrafului „manifestă o grijă constantă în ceea ce priveşte compatibilitatea cu dogma creştină" (p. 92); „deşi autorul pretinde o interpretare în spirit creştin a doctrinelor pe care le utilizează, ne aflăm încă de la începutul tratatului în plin neoplatonism arab" (este vorba despre emanaţiile provenite din Unul) (p. 93). Întrucât vom mai avea prilejul să revenim asupra unor aspecte, nu intenţionăm să urmărim în detaliu analiza completă a acestui *Liber*, desfăşurată în articol de-a lungul a zece pagini (pp. 93 – 102). Vom trece de asemenea şi peste concluzia dedicată unei apologii a formulei „augustinism avicennizant" împotriva criticii lui M. de Wulf, precum şi unor probleme de istoriografie care nu ne mai interesează. Ne vom mulţumi, aşadar, numai cu trimiterea pe care Gilson o face la articolul său despre „Avicenna şi punctul de plecare al lui Duns Scotus" 5, influenţa exercitată de Avicenna asupra scolasticii fiind un dat istoric şi teoretic de primă importanţă şi pe deplin acceptat.

Étienne Gilson elaborase, aşadar, noţiunea de augustinism avicennizant în cadrul a două articole consistente (120 şi, respectiv, 100 de pagini) publicate la un interval de patru ani6. La editura unde apărea revista *Archives* se va publica însă peste patru ani o carte intitulată *Note şi texte despre avicennismul latin la cumpăna dintre*

secolele al XII-lea şi AIXIII-lea, scrisă de părintele R. de Vaux, o.p. (Paris, Vrin, 1934). Titlul studiului este, desigur, provocator, doctrina lui Avicenna nemaifiind prezentată aici, aşa cum a făcut-o Gilson, sub formă de adjectiv ataşat

5. „Avicenne et le point de depart de Duns Scot", *în AHDLMA* 2, 1927, pp. 88 – 149.

6. Este vorba despre: „Avicenne et le point de depart de Duns Scot", *AHDLMA* 2, 1927, şi „Roger Marston: un caz d'augustinisme avicennisant", *AHDLMA* 8, 1933. Vom trece peste două articole care nu sunt direct relevante pentru tema noastră, întrucât tratează despre teologi din secolul al XIII-lea.

unui substantiv care indică o tradiţie venerabilă. Dimpotrivă, ea accede la demnitatea substantivului care permite intuirea existenţei unui corp doctrinar eterogen, necreştin, survenit în cadrul „prescolasticii". Prefaţa succintă (pp. 5 – 6), scrisă pe un ton moderat, formulează mai ales probleme şi sugestii de ordin programatic. Probleme: nu ar fi oare posibil să admitem, pe lângă augustinismul avicennizant reperat de Gilson, şi existenţa „unui alt curent, mai puţin vizibil, dar care să fi fost o ramificaţie a acestuia"? Fără îndoială, „teologii avicennizanţi au împrumutat de la filosoful arab ceea ce era asimilabil creştinismului", însă „nu au existat oare şi unii care să-l urmeze chiar şi atunci când acesta se afla în opoziţie cu dogma?". Părintele de Vaux culege câteva „indicii", cum ar fi, de pildă, atacurile orientate de Guilelmus din Auvergne împotriva lui Avicenna; „alte investigaţii", remarcă mai departe autorul, „au furnizat noi texte" şi „au confirmat suspiciunea", „agravată de studiul micului tratat pseudoavicennian *De causis primis et secundis*". Aici însă, continuă părintele de Vaux, nu vom putea oferi în cel mai bun caz decât „o schiţă provizorie"; urmează apoi câteva sugestii: să cercetăm dacă autorii din prima jumătate a secolului al XIII-lea i-au criticat pe contemporanii avicennieni (aşa cum va face mai târziu Roger Bacon, vezi Gilson), să explorăm bibliotecile… Astfel, vom fi remarcat în treacăt provocarea lansată implicit lui E. Gilson: *Liberul* pe care acesta îl transformase

într-un martor al „augustinismului avicennizant" devine, sub un titlu uşor schimbat, martorul „avicennismului latin".

*

Privită în sine, lucrarea este construită după modelul indicat de titlu, „Notele" cuprinzând şapte capitole, iar „Textele" două. Fără a considera necesară o rezumare a acestora, observăm totuşi că primul capitol (pp. 9 – 15), intitulat „A existat într-adevăr un *avicennism latini*", aprofundează sarcina asumată în prefaţă. Autorul subliniază aici raţiunile doctrinare în virtutea cărora Avicenna a devenit „agreabil" creştinilor, demonstrând totodată modul în care curentul derivat din doctrina filosofului arab a putut oferi, sub forma „unei încercări de explicitare totală", aparenţa sintezei dintre cele trei curente adoptate în mod tradiţional: augustinian, dionisian şi aristotelic. De Vaux deduce din acest context că în cadrul inevitabilei competiţii dintre Augustin şi Avicenna se putea ajunge, din punct de vedere logic, la un compromis, fie în maniera stabilită de Gilson, fie, dimpotrivă, printr-o diminuare a distanţei dintre cele două doctrine în favoarea lui Avicenna. Prin urmare, *Liberul* ar fi martorul unei facţiuni care se va dizolva rapid, asimilată fiind de curentul averroist încă de la mijlocul secolului al XIII-lea. Capitolele următoare vor prezenta şi analiza texte care demonstrează existenţa incontestabilă a unui avicennism latin „la cumpăna dintre secolele al XII-lea şi al XIII-lea". Urme ale acestui curent putem identifica şi la Guilelmus din Auvergne, care, observă de Vaux, nu este un avicennian (c. II). Mai departe vom descoperi alte mărturii în decretele pariziene din 1210 şi 1215 (c. III), la Guilelmus din Auvergne (c. IV) sau la Albert cel Mare (c. V). „Cazul lui Roger Bacon", asupra căruia opiniile lui Gilson şi de Vaux concordă, va închide trecerea în revistă a mărturiilor. Intitulat „Data, sursele şi doctrina din *Liber de causis primis et secundis*", capitolul VII (pp. 63 – 80) face legătura dintre „note" şi „texte". De Vaux datează lucrarea mai sus menţionată în preajma ultimilor ani ai secolului al XII-lea sau în primul sfert al celui de-al XIII-lea. Din analiza relativ lungă pe care ne-o furnizează, nu vom reţine decât unele aspecte. Această lucrare,

consideră de Vaux, deşi „se inspiră în principal din Avicenna", este alimentată substanţial şi de alte surse (Ioan Scotus Eriugena, de pildă), renunţând însă la tot ceea ce ar putea constitui o trimitere la doctrina Treimii. În consecinţă, numele Persoanelor divine sunt suprimate sau înlocuite printr-un echivalent filosofic: *Filius* ori *Verbum* va deveni *sapientia*, *principium*, *forma sapientialis*, în vreme ce unui citat important din Augustin îi va fi eliminată dimensiunea specific creştină (p. 70; textul este menţionat la p. 132). Cu siguranţă, autorul anonim îi este în multe privinţe infidel lui Avicenna, rapt pe care de Vaux îl semnalează, formulând totodată o concluzie a capitolului lipsită de echivoc: acest *Liber* a fost interpretat de Gilson ca un caz limită al augustinismului avicennizant. În ceea ce ne priveşte, suntem nevoiţi să remarcăm în el un „avicennism" cât se poate de pronunţat. Cele mai îndrăzneţe pasaje din Avicenna sunt reluate fără nicio corecţie. Dimpotrivă, am sesizat deja felul în care Augustin şi Eriugena au fost lipsiţi de semnificaţia lor doctrinară. Pe de altă parte, atât textele din Eriugena, cât şi trimiterile la Dionisie par să reintegreze aspectul cosmic al avicennismului într-o sinteză creştină. Or, aceasta este mai mult o aparenţă decât o realitate, de vreme ce spiritul lucrării e neîndoielnic altul; dacă în universul conceput de pseudoAvicenna există încă loc pentru Inteligenţele separate, rămâne să ne întrebăm dacă acelaşi lucru poate fi susţinut şi cu privire la Ierarhiile cereşti (p. 79).

În mod analog, „incapacitatea noastră de a-L cunoaşte pe Dumnezeu", recunoscută la finele lucrării, nu are nimic de-a face cu afirmaţiile lui Dionisie şi ale lui Augustin, în măsura în care autorul „se declară satisfăcut" de învăţătura obţinută doar prin raţiunea umană. Pe scurt, „la cumpăna dintre secolele al XII-lea şi al XIII-lea a existat cu adevărat ceea ce pe bună dreptate s-ar putea numi avicennism latin" (pp. 79 – 80).

Al doilea dintre textele publicate în lucrarea părintelui de Vaux nu este altul decât cel pe care Gilson îl citează, printre altele, în favoarea augustinismului avicennizant: este vorba despre scrierea *De*

anima a lui Gundissalinus, mai exact despre ultimul capitol al acesteia, *De virtutibus quae proprie sunt hominis*. Precedată de o scurtă introducere consacrată datării tratatului şi problemelor pe care aceasta le punea atunci, ediţia închide practic studiul lui de Vaux. Problema istorică nu mai suscită în ceea ce ne priveşte un interes deosebit, întrucât perioada de activitate a lui Gundissalinus (deşi continuăm să întâmpinăm dificultăţi complexe de atribuire) a fost reevaluată şi situată mai devreme decât se presupunea, în a doua jumătate a secolului al XII-lea. Şi deşi nu a îndrăznit să le susţină până la capăt, nu putem trece sub tăcere faptul că apropierile sugerate de R. de Vaux sunt întemeiate. Numai ultima pagină a introducerii exprimă o consideraţie de ordin doctrinar: tratatul *De anima* al lui Gundissalinus este „exemplar pentru sinteza ascunsă dintre sistemul lui Avicenna şi doctrina creştină", de care se va îndepărta tocmai prin acest fapt (într-o mai mică măsură totuşi decât *Liberul*). În continuare, de Vaux citează două pasaje care comportă din punctul său de vedere o semnificaţie deosebită: cel în care Gundissalinus acordă îngerilor, identici cu Inteligenţele lui Avicenna, un rol activ în crearea sufletelor şi cel în care este promovată o teorie radicală cu privire la pierderea după moarte a dispoziţiilor dobândite de suflet în timpul vieţii. După cum ştim, Sfântul Toma va condamna aceste teze, pe care le atribuie lui Avicenna7.

Ediţia şi „analiza special consacrate de părintele de Vaux în 1934 ultimului capitol din tratatul *De anima* al lui Gundissalinus vor fi urmate în 1940, pe baza a cinci manuscrise (de Vaux nu se sprijinea decât pe unul singur), de o editare integrală a tratatului, realizată de părintele J.T. Muckle, C.S.B., la paginile 23 – 103 ale celui de-al doilea volum din *Mediaeval Studies* publicat de Institutul din Toronto, cu o introducere în limba engleză a lui Étienne Gilson (pp. 23 – 27). Acesta din urmă va supune în primă instanţă atenţiei cele câteva interpretări care au fost date lucrării: mai întâi, cea a lui A. Loewenthal (1891), autor al unui roman complicat.

7. Totuşi, nu înţelegem pe ce se bazează imputarea celei de-a

doua teze lui Avicenna; vezi *Philosophia Prima*, ed. Van Riet, pp. 518 – 521, unde este susţinut în mod explicit contrariul.

care nu va reuşi să ajungă decât în al patrulea episod la redactarea lui Gundissalinus; urmează interpretarea lui C. Baeumker (1898), care îi concede traducătorului toledan paternitatea operei, cu precizarea că acesta a procedat în maniera obişnuită a compilaţiei; apoi J. Teicher (1934), care neagă faptul că doctrina tratatului ar ţine de augustinismul avicennizant, apropiind în schimb elementul mistic, ce constituie concluzia tratatului, de doctrina lui Plotin, transmisă prin intermediul filosofilor arabi. Ultima interpretare examinată este cea a părintelui de Vaux. De altfel, critica pe care Gilson i-o consacră e mai lungă decât oricare dintre celelalte trei (ea este valabilă însă şi pentru interpretarea precedentă). Mai precis, argumentaţia sa, concentrată în patru fraze (pp. 25 – 26), a căror urmare va dezvolta conţinutul lor, are în vedere două dintre textele publicate de părintele de Vaux. Iată în continuare traducerea:

Autorul tratatului *Liber de causis primis et secundis* nu este unul dintre ei (adică dintre creştinii care ar fi susţinut teza iluminării prin Intelectul agent avicennian). În concepţia sa, Dumnezeu ne iluminează prin Inteligenţe, însă textul din *Solilocvii* pe care îl citează confirmă faptul că Dumnezeul său este neîndoielnic Cel al Sfântului Augustin. Oare o doctrină în care Avicenna e alăturat nu numai lui Eriugena, dar şi lui Augustin însuşi mai poate fi numită *avicennism* pur şi simplu? Cât despre Gundissalinus şi tratatul său *De anima*, vor constitui o problemă similară.

Prin urmare, fie că este vorba de spiritul lucrării *Liber de anima* a lui Gundissalinus sau de cel în care a fost elaborat *Liber de causis primis et secundis*, întreaga analiză a lui Gilson va pivota în jurul unui pasaj bine delimitat al acestei din urmă lucrări. Să vedem în continuare care sunt articulaţiile acestui text decisiv.

Liber, de Vaux 124, 1 – 7:

Intelligenţia eram inter creata est lumini primo similius, et propter hoc tria învenimus în ea: *quod est*, *quod fulget*, *quod iluminat*…

Unde illa disciplinatia sive în disciplinis tradita, *quae verissime esse nulla dubitatione concedis*, *non possunt intelligi nisi ab alio*, *hoc est ab intelligenţia*, *quasi suo sole illustrentur*.

Soliloquia I, viii, 15:

Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animaţivertere: *quod est*, *quod fulget*, *quod illuminat*, *ita în illo secretissimo De-o quem vis intelligere*, *tria quaedam sunt*: *quod est*, *quod intelligitur*, *et quod caieterafacit intelligi*.

Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, *quae quisque intelligit*, *verissima esse nulla dubitatione concedii*, *credendum est ea non posse intelligi*, *nisi ab alio quasi suo sole illustrentur*.

Suntem de părere că lectura celor două texte trebuie efectuată în doi timpi. În primul rând, reiese clar din lectura acestora că autorul avea la îndemână în momentul redactării *Solilocviile* lui Augustin. Menită să evidenţieze starea de lucruri amintită, dispunerea lor în cadrul unui paralelism exact este totuşi artificială. Ordinea textelor din contextele lor respective, păstrată în *Liber*, dar inversată în lucrarea lui Augustin, ne îndeamnă să credem că o prezentare fidelă celui din urmă ar fi condus la expunerea lor în chiasm, ceea ce nu ne este indiferent, de vreme ce structurile celor două dezvoltări sunt în fapt radical diferite. Pe de-o parte, textul lui Augustin sugerează o raţiune dornică de a comunica modul în care Dumnezeu este, cu rezervele de rigoare, inteligibil, ceea ce descrie procesul unei pedagogii spirituale; pe de altă parte, avem de-a face cu o expunere sintetică a emanaţiilor provenite de la realităţile superioare, mişcare teoretică ce se va putea dispensa de referinţa la Dumnezeu. Singurul nume ce apare aici este cel al Inteligenţei – în ruptură evidentă cu textul lui Augustin: o divergenţă de fond ce avea să îl înlocuiască pe Dumnezeu cu o entitate preluată din metafizica avicenniană, având drept rol pe acela de a fi Soare al spiritelor. Dar ce oare altceva a făcut autorul *Liberului* în această pagină decât să deturneze intenţia originară a unui text din Augustin, răsturnat în mod intenţionat sau chiar „cenzurat”, pentru a putea fi utilizat în favoarea lui Avicenna?

Gilson trece mai departe la Gundissalinus, cu scopul de a demonstra că şi atesta participă la augustinismul avicennizant. Vor fi citate astfel patru pasaje din De *anima*, inegale însă ca forţă argumentaţi vă; le vom relua la rândul nostru în ordinea stabilită de Gilson, care nu urmează însă succesiunea textului originar:

— Primul fragment poate fi citit la pagina 153 a ediţiei de Vaux; într-adevăr, vom găsi aici un text integral preluat din *Solilocvii* I, vi, 12, în care Augustin atribuie Raţiunii următorul discurs: „*Deus autem est ipse qui Mustrat*. *Ego autem ratio ita sum în mentibus ut în oculis aspectus*"; şi ceva mai jos (*ibid*., p. 13): *Aspectus animae*, *ratio est*". Iată şi ecoul lui Gundissalinus: „*Hoc est menti ratio quod est aspectus oculo*. *Ratio eram est mentis aspectus*". Chiar admiţând că aşa stau lucrurile, aceste cuvinte sunt precedate de un pasaj suficient de lung din care vom putea extrage mai multe sintagme caracteristice. Autorul va aduce aici în discuţie atât „intelectul în potentă", cât şi „intelectul (inteligenţa) în act", fiind citată literal o formulă din *De anima* a lui Avicenna: intelectul (varianta preferată de Muckle) sau inteligenţa (traducerea lui de Vaux) „conferă forma inteligibilă care este pentru sufletele noastre ceea ce este soarele pentru vedere" („*cujus comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros*"; ed. Van Riet, 126). Nu îl întâlnim nicăieri pe Dumnezeu ca sursă a iluminării în sens augustinian. Acesta a fost înlocuit de entităţile specifice avicennismului. În schimb, al doilea pasaj pare să meargă într-o direcţie opusă celui pe care tocmai l-am citat. Este vorba, aşadar, despre „cele două chipuri ale sufletului", primul privind spre lumea de jos, al doilea către înalt – concepţie avicenniană ce nu mai are nevoie de nicio prezentare. Să observăm că Gundissalinus va încheia una din frazele sale în următorii termeni: „*et alia* (se *facies anime rationalis*) *que respicit sursum ad contemplândum suum superius* quod est Deus". Cele trei cuvinte au fost adăugate de Gundissalinus unei fraze din *Liber de anima* al lui Avicenna. Completând astfel un citat literal, Gundissalinus marchează lipsa unei medieri a ierarhiei Inteligenţelor sau chiar a Intelectului agent între sufletul uman şi

Dumnezeu. Prin urmare, aceasta înseamnă, desigur, o referinţă la credinţa creştină, cu alte cuvinte la augustinism, în măsura în care el constituia la vremea respectivă principala referinţă teologică. Al treilea text evocat de Gilson, format practic din trei cuvinte adăugate unei fraze din Avicenna, este asemănător la nivel formal pasajului cercetat anterior. Forţa sa argumentativă este însă cu totul alta: „*Hoc autem quod forma est nuda vei ideo est nuda quia intellectus cam denudat*, ut est humanitas, *vei quia lipsa forma în se nuda est a materia*, ut angelica essentia" (Van Riet, 154 – 155; sublinierile marchează cuvintele adăugate). Cele trei cuvinte pe care va trebui să le reţinem sunt, evident, ultimele. Gilson vede aici „o glosă creştină care substituie un înger lui *Dator formarum*". Este greu de înţeles rolul jucat de *Dator formarum*, Intelectul agent avicennian, într-un context strict referitor la cele două modalităţi în care sufletul poate percepe ceea ce nu este material, fără ca procesul cunoaşterii să fi fost însă evocat. Poate că această temă i s-a înfăţişat spontan lui Gilson ca o referinţă implicită la marele său articol din 1927. Oricum, ceea ce are importanţă este să ştim dacă menţionarea

„Esenţei angelice" constituie într-adevăr o „glosă creştină". Imposibilitatea unei certitudini în acest sens este probată de faptul că termenul *angelus* apare în ediţia latină a *Metafizicii* lui Avicenna ca echivalent pentru *intelligenţia*. Astfel, în Cartea X, 1 se afirmă cu privire la emanaţia progresivă a Inteligenţelor din Primul Principiu: „… *primus gradus est angelorum spiritualium qui vocantur intelligentiae*. *Post haec est ordo angelorum spiritualium qui vocantur animae*, *et hi sunt angeli administratores*" (Van Riet, 522). Şi în cazul lui Avicenna, îngerii se vor arăta oamenilor, profeţi sau nu, la fel ca în Coran, Tora sau Evanghelii (vezi *ibid*., 533, 538, 540).

— Ultimul dintre textele citate de Gilson (de Vaux, 172) comportă la rândul său o adăugire făcută unui citat din *Liber de anima* a lui Avicenna (ed. Van Riet): „*Ideo sola intelligencia deus gustări dicitur quia ex omnibus viribus anime ea sola în presenti et în futuro* nullo mediante tangitur". În acest fragment, care apare pe ultima

pagină a propriului său *Liber de anima*, Gundissalinus se află în directa prelungire a tradiţiei mistice creştine. De altfel, contextul pune la dispoziţie mai multe citate din scrierile sacre, de Vaux şi Gilson reuşind să deceleze aici afinităţi cu pasaje din Isaac Stella, Alcher din Clairvaux sau Sfântul Bernard. Am dori de asemenea să precizăm că întreg finalul lucrării (de Vaux, 171 – 178), sprijinit substanţial pe citate din Noul Testament şi din autorii spirituali creştini, tratează despre *vita beata*, care constă în a „dobândi cunoaşterea divinităţii, atât în viaţa prezentă, cât şi în cea viitoare".

Am putea spune mai departe că pasajele semnalate de Gilson indică două orientări diferite. În unele dintre acestea, Gundissalinus rămâne fidel „aagustinismului", Augustin fiind marele iniţiator al misticii creştine occidentale; în altele, el sustrage unei pagini din acest Părinte dimensiunea sa creştină, pentru a nu o păstra decât pe cea pur filosofică, făcându-l astfel să ilustreze un aspect propriu filosofiei arabe. Mai mult, Gundissalinus împrumută de la Augustin termeni cu rezonanţă filosofică, pentru a-i adăuga ulterior unui pasaj inspirat integral din Avicenna, procedând astfel în spiritul *avicennismului augustinizant* şi reuşind să realizeze un echilibru între modificările operate: înlăturat dintr-o frază a lui Augustin, numele lui Dumnezeu avea să fie adăugat într-un fragment din Avicenna; simetric, termenul *înger* va fi menţionat acolo unde Avicenna însuşi nu o face (deşi filosoful arab acordase în altă parte temei un spaţiu generos). Totul se petrece ca şi cum Gundissalinus ar intenţiona să înlocuiască peste tot unde acest lucru este posibil teologia sfinţilor cu o teologie filosofică preferată din raţiuni de ordin tehnic – rezervându-şi însă dreptul de a se delimita în raport cu aceasta dacă va fi nevoie. Teologia filosofică i-ar oferi marile cadre conceptuale în interiorul cărora urmau să fie plasate învăţăturile transmise de Scriptură, Părinţi şi mistici. Când sunt însă avute în vedere contemplaţia şi beatitudinea, Gundissalinus va prelua limbajul celor din urmă. Cu siguranţă este deja mult pentru un „compilator mediocru", după cum îl numise Gilson. Suntem de părere că Gundissalinus a fost mai mult decât atât. Oricum, e clar că

divergenţele dintre Gilson şi de Vaux sunt explicabile prin cele două aspecte ale gândirii sale. Prin traducerile8 realizate, Gundissalinus a transmis latinilor fragmente importante dintr-un *corpus* filosofic care, în linii mari, este compatibil cu ramura platonizantă a tradiţiei creştine. Pe de altă parte, în lucrările proprii, Gundissalinus s-a erijat într-o autoritate menită să adapteze şi totodată să continue acest *corpus*. După cum am văzut deja, *Liber de anima* îl urmează cu precădere pe Avicenna, integrând însă textului elemente special selectate din scrierile Sfântului Augustin, cu riscul de a modifica detaliile sau chiar de a elimina mai multe din rândurile cu un pronunţat caracter creştin. Dar atunci când tema o va cere, cei menţionaţi vor fi tocmai sfinţii, misticii şi autorii spirituali contemporani. Cât priveşte lucrarea *De divisionephilosophiae* (ed. M. Baur), aceasta reia diviziunea clasică între filosofia teoretică şi filosofia practică. Dacă prima cuprinde fizica, matematica şi teologia, celei de-a doua îi vor fi subsumate „ştiinţa guvernării cetăţii", „ştiinţa ordonării propriei case şi a familiei", în fine, „ştiinţa prin care fiinţa umană poate deprinde echilibrul propriei conduite". În acest sens, Gundissalinus precizează: „Cele şase ştiinţe conţin atât ceea ce poate fi ştiut, cât şi ceea ce trebuie făcut; de aceea, nu fără temei s-a spus că scopul filosofiei *ţintencio philosophiae*) este acela de a cuprinde tot ceea ce există, în măsura posibilului". Putem sesiza în fragmentul tocmai citat absenţa oricărei conotaţii religioase. În schimb, prologul la *De divisione mundi* (ed. G. Bülow) citează de la bun început Epistola Sfântului Pavel către Romani (1, 20) şi, apoi, de două ori, Cartea înţelepciunii (13, 5; 16, 7). Lucrarea nu conţine însă

8. Aceasta dacă, într-adevăr, acceptând punctele de vedere exprimate în general până acum, autorul şi traducătorul sunt una şi aceeaşi persoană; în prezent, identificarea aceasta este contestată. Neputând oferi o poziţie fermă cu privire la fondul problemei, ne vom mulţumi în continuare cu urmarea opiniei tradiţionale, decizie care nu influenţează studiul de faţă.

decât o singură trimitere la Augustin, astfel că stabilirea precisă

a dozelor acestui aliaj ar fi un exerciţiu fără îndoială dificil. Prin urmare, ne vom mulţumi cu reamintirea primelor rânduri din prefaţa la *Liber de anima*, în care Gundissalinus stabileşte o antiteză între numărul mare al celor care cunosc prin credinţă ce este sufletul şi cei puţini care au ajuns la o cunoaştere raţională a acestuia. Indiferent cum am privi lucrurile, poziţia lui Gundissalinus este mult prea nesigură pentru a putea sau nu deduce existenţa unui augustinism avicennizant în secolul al XII-lea.

Fie prin aluzii rămase nedezvoltate, fie prin analiza unui text inabil invocat de Gilson ca dovadă a creştinismului său funciar, anonimul *Liber de causis primis et secundis* a fost deja în repetate rânduri prezent de-a lungul cercetării noastre. Credem că o privire directă asupra acestui text, deloc banal, se poate dovedi fructuoasă pentru continuarea studiului de faţă. Lucrarea este alcătuită din zece capitole, iar titlul său complet e *Liber de causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur ea's*. Primele trei capitole tratează despre vârful ierarhiei fiinţelor. Astfel, capitolul I are în vedere Fiinţa primă întrucât este cauză; înţelepciunea primă şi cauzele primordiale vor fi supuse atenţiei în capitolele II şi, respectiv, III. Problema emanaţiei este dezbătută în capitolele IV-VI: tema Inteligenţei ca prim cauzat revine capitolului IV; capitolul V se ocupă de modul în care materia purcede (*exitus*) din Inteligenţă, în vreme ce capitolul VI va preciza felul în care Cauza primă cunoaşte formele. Statutul Inteligenţei este studiat în cadrul capitolelor VII (unitatea sa) şi VIII (eternitatea sa). În fine, capitolele IX şi X vor conchide asupra raporturilor care structurează ansamblul ierarhiei: Cauza primă şi Viaţa primă dăruiesc tuturor lucrurilor fiinţă şi viaţă, iar Inteligenţa, la rândul său, ştiinţă (capitolul IX); capitolul X va fi dedicat în întregime transcendenţei Cauzei prime. De fapt, acest *Liber* este alcătuit din citate extinse şi comentariile aferente. Prin urmare, ne-am înşela dacă am susţine că avem de-a face exclusiv cu o compilaţie sau cu o operă originală. Suntem înclinaţi să credem că este vorba mai curând de o compilaţie foarte inteligentă. În afară de Avicenna, sursele cel mai des invocate sunt Ioan Scotus

Eriugena (capitolele de la I la V) şi de *Causis* în capitolul I, dar mai ales capitolele de la VI la IX. Ansamblul reuneşte, în consecinţă, două platonisme destul de diferite, cel al lui Proclos şi cel al lui Avicenna, care au în comun un principiu de altminteri destul de abstract: schema ierarhică. În ceea ce priveşte platonismul lui Eriugena, acesta este lipsit de propriul său echilibru în măsura în care autorul anonim lasă deoparte mişcarea de revenire la origine. Demnă de amintit e tripla citare a lui Dionisie. Totuşi, potrivit

1

Observaţiei lui de Vaux, două din aceste citate sunt de fapt texte ale lui Eriugena. Astfel, a spune împreună cu Gilson (*Sursele greco-arabe*… p. 96) că Inteligenţele din *Liber* sunt identice cu „îngerii lui Dionisie" reprezintă o afirmaţie lipsită de fundament.

Să fi fost oare Augustin uitat? Autorul acestui *Liber* citează două pasaje din de *Trinitate* referitoare la psihologia viziunii mistice (de Vaux, 136 – 138). Am examinat mai sus citatul din *Solilocvii* evocat de Gilson în introducerea sa la *De anima* a lui Gundissalinus, dar şi mai devreme, în 1930, în *Sursele greco-arabe*… (p. 101). Or, tocmai acest articol reproduce (p. 100) un alt citat din lucrarea lui Augustin, care ar confirma influenţa exercitată asupra anonimului şi prin urmare apartenenţa acestuia la curentul „augustinismului avicennizant". S-ar cuveni deci să luăm în discuţie acest fragment. În notele de la ediţia sa, părintele de Vaux semnalează o lacună în interiorul textului augustinian, mai exact acolo unde fragmentul îşi dezvăluie conţinutul specific creştin. Cele două citate vor fi prezentate mai jos; fragmentul care lipseşte din *Liber* este marcat în citatul din Augustin cu aldine.

Liber 132, 10 – 20:

Aspectus anime ratio est, sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectusatqueperfectus, id est quemvisio sequitur, virtus vocatur. Est virtus recta vei perfecta visio. Hec autem est vere perfecta virtus ratio perveniens adfinem suum, quem beata vita consequitur. Ipsa autem visio est intellectus iile qui în anima est, qui cum fit ex intelligente et e o quod intelligitur, ut în oculis videre quod dicitur

ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet nichil videri potest. Hec sunt verba Augustini.

Soliloquia I, vi, 13:

aspectus animae ratio est, sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur. Est eram virtus vei recta vei perfecta ratio. Sed et ipse aspectus quamvis jam sanos oculos convertere în lucem non potest, nisitria illa permaneant: fides, qua credat ita se rem habere, ad quam convertendus aspectus est, ut visa facial beatum; spes, qua cum bene aspexerit, se visurum esse praesu-mat; caritas, qua videre perfruique desideret. Jam aspectum sequitur lipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod jam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat; et haec est vere perfecta virtus ratio perveniens adfinem suum, quem beata vita consequitur. Ipsa autem visio intellectus est iile qui în anima est, qui conficitur ex intelligente et e o quod intelligitur, ut în oculis videre quod dicitur ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet nichil videri potest.

Amintindu-l pe Augustin la sfârşitul fragmentului de mai sus: „*Hec sunt verba Augustini*" – „Acestea sunt cuvintele lui Augustin" (deci nu numai semantic, ci şi literal), autorul *Liberului* a dovedit în cel mai bun caz că are umor. Eliminând din textul lucrării tot ceea ce i-ar fi putut acorda un sens religios prin condiţionarea vederii lui Dumnezeu de prezenţa virtuţilor teologale în suflet (cum a putut oare să-i scape acest detaliu lui Gilson, adevărat cunoscător al operei lui Augustin?), el va păstra – ce-i drept, literal – doar partea profană în care este descrisă ascensiunea sufletului, poate către Intelectul agent. În orice caz, nu se vorbeşte despre Dumnezeu. Mai mult, faptul că ascensiunea e menită să conducă la „viaţa preafericită" nu constituie atât o dovadă a adeziunii la spiritualitatea augustiniană, cât o evocare a noţiunii averroiste *defiducia philosophorum9*. Ar fi prin urmare imposibil să concedem că *Liber de causis primis etsecundis* este dovada vreunui „augustinism avicennizant". Prin prezentarea acestui tratat, aşa cum spune şi Gilson *ţăursele*… p. 92), ca „sinteză între Avicenna şi

neoplatonismul creştin", ne aflăm mai puţin departe de adevăr, cu condiţia însă de a înlocui sintagma „neoplatonism creştin" prin „eriugenism". Totuşi, nici această soluţie nu este exactă, având în vedere că momentul lui *exitus* descris de Eriugena este evocat pe larg în tratat, după cum am remarcat deja, dar fără a fi contrabalansat de mişcarea lui *reditus.* În concluzie, cel mai indicat ar fi să vorbim despre o încercare de sinteză între Avicenna şi tradiţia procleană creştinată.

Deşi vom atinge în continuare un aspect secundar al cercetării noastre, avem convingerea că şi acesta merită să fie supus atenţiei. Tocmai am studiat modul în care părintele de Vaux a subordonat avicennismului un autor tributar în bună măsură operei lui Ioan Scotus Eriugena. Vorbind despre un augustinism (avicennizant, mai exact), Gilson îi va considera ca făcând parte din acesta pe cei care nu se refereau numai la Augustin, ci şi la Boethius sau Bernard din Clairvaux. De fapt, termenul *augustinism* devine în accepţiunea gilsoniană o metonimie pentru dimensiunea spirituală şi teologică a creştinismului, aşa cum era percepută ea în secolul al XII-lea. Prin urmare, Gilson are în vedere

9. Izolarea beatitudinii de contextul propriu augustinian înseamnă deja un pas făcut în direcţia doctrinei aristotelice despre viaţa teoretică (*Etica nicomahică* X, 7), aşa cum avea să fie reluată de Averroes; vezi mai ales *Marele Comentariu la Metafizica* (XII, c. 38 *în fine*): „Aristotel considera că întreaga fericire a oamenilor, întrucât sunt oameni, rezidă în unirea lor cu intelectul" (trad. fr. de A. Martin, *Averroăs*, *Grand Commentaire de la Metaphysique d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 233 – 234).

1

ceea ce ar putea constitui un prim stadiu al scolasticii (o „prescolastică", am putea spune dintr-o perspectivă orientată istoric). La rândul său, de Vaux, vorbind despre „avicennism", intenţiona de fapt desemnarea unei doctrine izvorâte din gândirea lui Avicenna, dar care îşi propune să-l asimileze pe Augustin ca pe un filosof-teolog. Astfel, el avea în vedere o filosofie care se putea elabora într-o cultură

în care scrierile religioase sau de inspiraţie religioasă devin suport al reflecţiei filosofice. La limita extremă a filosofiei antice, Eriugena constituie un foarte bun exemplu în acest sens. Şi, după cum observa de Vaux, „curentul avi-cennian va dispărea foarte repede sau, mai exact, îşi va pierde de timpuriu autonomia, fiind absorbit, începând de la mijlocul secolului al XIII-lea, în curentul averroist" (p. 15). Aici însă părintele de Vaux devine ezitant: „curentul" despre care vorbeşte indică în realitate preferinţa teologilor de a-l citi pe Aristotel mai curând prin Averroes decât prin Avicenna. Dar averroismul este cu totul altceva. De fapt, pentru aflarea unui corespondent al momentului Eriugena ar trebui să facem un salt peste scolastică şi să-l descoperim pe Marsilio Ficino, în Renaştere, sau chiar pe Malebranche, ceva mai târziu.

Averroes nu a fost tradus în latină înainte de începutul secolului al XIII-lea, astfel că va mai trebui să treacă o perioadă de timp înainte ca influenţa pe care a exercitat-o să fie resimţită definitiv în spaţiul latin. O analiză special consacrată doctrinelor autorilor care au trăit în această perioadă (de pildă, Guilelmus din Auvergne sau John Blund – care preda artele la Oxford în primul deceniu al secolului şi moare în 1248) ar fi, desigur, instructivă. Sarcina pare la prima vedere incomodă, în măsura în care putem sesiza anumite confuzii în textele pe care le avem la dispoziţie, în orice caz, pentru a ne menţine în sfera tematică de până acum, în cele referitoare la problema noetică şi a „autorităţilor" invocate în această privinţă. Cele trei repere principale ale lui John Blund în *De anima* sunt Aristotel, Avicenna şi Augustin. În analiza cunoaşterii intelective, el încearcă să-l concilieze pe Aristotel, pe care îl citeşte prin Avicenna, cu Avicenna însuşi. Astfel, „intelectul formal" este „asemănarea cu lucrul exterior", cu alte cuvinte, o *impressio* survenită în suflet atunci când acesta „s-a întors către imagini"; o asemănare „imprimată (în suflet) prin mijlocirea primului dătător de forme" sau, în accepţiunea mai multor autori (*plures auctores*), „de o Inteligenţă în virtutea funcţiei sale şi de primul dătător de forme în virtutea autorităţii sale; şi mulţi sunt cei care susţin că

această Inteligenţă este un înger trimis să aibă grijă de sufletul omului" (Callus-Hunt, pp. 93 – 94). Augustin şi Avicenna se contopesc aici într-o figură cu trăsături greu discernabile, cu atât mai mult cu cât John Blund recunoaşte şi o stare eshatologică în care sufletul separat şi purificat „va participa la iluminarea care purcede din Adevărul însuşi". Pentru Guilelmus din Auvergne, Dumnezeu este „Oglinda primelor inteligibile" (ceea ce nu poate să nu ne amintească de teoria avicenniană a Intelectului agent), în care intelectele umane pot vedea „principiile şi regulile" (teză specific augus-ţiniană). Pe de altă parte, Guilelmus va relua noţiunea avicenniană a celor două chipuri ale sufletului, insistând ca şi Avicenna asupra efortului preliminar depus de suflet în vederea cunoaşterii, prin folosirea simţurilor şi prin abstracţiune; el va indica de asemenea un *habitus* al sesizării termenilor medii. Prin urmare, Guilelmus din Auvergne ar putea fi considerat pe bună dreptate, aşa cum susţine şi traducătorul său, J.B. Brenet10, un caz autentic al augustinismului avicennizant şi un precursor al lui Roger Bacon. Ne aflăm deja în secolul al XIII-lea; peste câteva decenii însă, printr-o mişcare caleidoscopică, atât creşterea numărului de surse filosofice, cât şi evoluţia practicilor magisteriale vor reuşi să modifice metodele teologilor. Doctrinele expuse sau mai degrabă schiţate în secolul al XII-lea, perioadă în care Gilson credea că poate identifica un prim stadiu al noului complex ideatic, nici nu se suprapun, nici nu sunt omogene celor pe care tocmai le-am prezentat extrem de succint. În consecinţă, nu cumva doar printr-o privire retrospectivă le-a fost impusă de marele medievist aceeaşi denumire?

Rămâne, într-adevăr, să ne întrebăm cum a fost posibil ca Gilson, în ciuda imensei erudiţii şi a obişnuitei sale puteri de pătrundere, să citească texte din secolul al XII-lea, mai ales *Liber de causis primis et secundis*, dar şi *Liber de anima* al lui Gundissalinus, într-o manieră atât de predeterminată. Totodată, va trebui să ne explicăm de ce, spre deosebire de pariatele de Vaux, a crezut că află dovezi ale ortodoxiei creştine, ale supunerii filosofiei faţă de spiritualitate, fără a lua măcar în seamă prezenţa citatelor

augustiniene din care autorii din secolul al XII-lea înlăturaseră ceea ce constituia de fapt fondul lor doctrinar (pentru că, de fapt, ei nu reţineau din Augustin decât sprijinul *filosofic* acordat lui Avicenna). Poate că situarea sa hermeneutică a fost de aşa natură încât orice text medieval care nu se distanţa explicit de sfera creştină apărea ca participând într-o mai mică sau mai mare măsură la acel „spirit al filosofiei medievale" care a dat titlul lucrării sale din 1932 (să ne

10. Vezi Guillaume d'Auvergne, *De l'âme* (VII, 1 – 9), introd., trad. fr. şi note de J.B. Brenet, Paris, Vrin, 1998, p. 125, n. 2.

aducem aminte că articolul „De ce Sfântul Toma l-a criticat pe Sfântul Augustin" a apărut în 1926 – 27). În această carte, Sfântul Toma este menţionat de mai bine de două sute de ori, Sfântul Anselm de vreo treizeci, iar Ockham în patru rânduri. Să spunem mai bine că pentru Étienne Gilson adevărul „filosofiei medievale" nu se manifestă deplin decât în cadrul scolasticii clasice, structură teoretică permiţând revelaţiei creştine să utilizeze instrumentele conceptuale furnizate de corpusurile filosofiilor antice, arabe şi islamice, aşa cum se petrece în cazul teologilor din secolul al XIII-lea pe care îi citează în marile sale articole. Acest mod de a privi lucrurile presupune o anumită perspectivă istorică asupra unui peisaj definit de două orizonturi suprapuse, potrivit valorilor proprii persoanelor care îl locuiesc: religia se află în cel mai înalt loc, în vreme ce filosofia primeşte o poziţie ceva mai umilă. Prin urmare, nu va trebui să fim surprinşi de faptul că unei priviri astfel modelate toate celelalte perspective sau realizări intelectuale i se vor înfăţişa inversate şi că un „augustinism avicennizant" se substituie iluzoriu unei tendinţe propriu-zis filosofice, (poate) mai puţin o mişcare, pe care am putea-o denumi cu îndreptăţire *avicennism augustinizant*.

Traducere de Dan Săvinescu

Anca Vasiliu

Alain din Lille: prolegomene la o metafizică a imaginii în *Sphaera intelligibilis*.

De ce am ales să vorbim despre Alain din Lille, despre acest

teolog universitar rătăcitor din secolul al XII-lea, care a trăit în Franţa şi Anglia, la Paris, Canterbury şi Montpellier, spirit caustic, plin de o vervă imaginativă pe care nu ezita să o folosească pentru a-şi disimula nonconformismul fundamental al gândirii, călugăr benedictin fără voie, se pare, încheindu-şi viaţa ca cistercian, pe care munca manuală îl făcea nefericit, cel puţin din câte spun unii dintre exegeţii săi, *magister* faimos, care nu respingea totuşi o implicare pastorală, precursor al lui Dante prin multe aspecte ale vieţii sale, dar mai ales prin viziunile cosmice plăsmuite în structurile intime ale unei expresivităţi deopotrivă poetice şi teologice, precursor de altfel al oricărui intelectual sfâşiat între o aspiraţie spirituală demnă de experienţele de credinţă ale pustnicilor şi o dorinţă de cunoaştere subtilă, *more geometrico*, care, o dată împlinită, lasă şi celui mai rafinat spirit nostalgia unui orgoliu neîmpăcat şi un surâs melancolic în faţa vanităţii lumii?

Apoi, de ce am ales o predică? Şi de ce această predică anume? Pentru moment, vom încerca să răspundem la ultima întrebare, în acest studiu care face parte dintr-o cercetare mai amplă referitoare la: 1. statutul imaginii între *artele* ce alcătuiesc *trivium*-ul – raportul acesteia cu gramatica, retorica şi dialectica, asociate mai mult decât oricând între ele în operele gânditorilor de la finele secolului al XII-lea, înaintea pătrunderii masive a tratatelor aristotelice care vor deplasa dezbaterea teologico-filosofică spre ontologie şi metafizică; 2. identitatea acestei problematici specifice secolului al XII-lea, care aduce alături filosofia

— Am tradus aici prima parte, consacrată definirii lui Dumnezeu ca sferă inteligibilă, dintr-un studiu mai amplu care analizează în detaliu predica lui Alain din Lille, apărut în *Cahiers de civil*isation *medievale* 41, 1998, pp. 257 – 279.

cu teologia şi literatura, se manifestă dialectic în spaţiul credinţei şi poetic în lumea ideilor, îmbinând proza cu versul, asociind *muzele* cu *spiritul*, comentariul biblic cu *digresiunea* (*exphrasis-descrierea*) literară, alegoria (sau mitul, sau oricare alt

involucrum) cu enunţarea formulelor logice, matematice, geometrice ori doctrinale. În acest spaţiu funcţionează o întreagă serie de autori occidentali, de la Eriugena la Dante, serie al cărei nod sau moment exemplar este constituit de „Şcoala din Chartres" şi de cei apropiaţi de spiritul său. În fine, alegerea noastră este motivată şi de orientarea proprie lui Alain din Lille şi generaţiei sale (adică *şcolii* sale) de scriitori şi gânditori occidentali, una dintre cele mai cunoscătoare în patristică şi autori greci, capabilă deci să răspundă cel mai bine întrebărilor referitoare la statutul noetic al imaginii zicoanei (*ei kon versus eidos*).

Titlul, tema, epigraful predicii *Despre sfera inteligibilă*

„Dumnezeu este sfera inteligibilă al cărei centru se află pretutindeni, iar circumferinţa nicăieri" („*Deus est spera intelligibilis cuius centrum ubique*, *circumferenţia nusquatri*").

Predica *Despre sfera inteligibilă*, denumită astfel după definiţia dată în epigraful său, nu reprezintă decât dezvoltarea, analiza şi interpretarea celei de-a şaptea reguli din viitoarele *Regulae iuris caelestis* ale aceluiaşi autor, cunoscute şi sub titlul de *Regulae theologici.* În această colecţie de reguli sau maxime teologice comentate pe scurt, una dintre ele reia exact tema predicii, fiind considerată, împreună cu cea de-a şasea, ca derivată din regula 5, care defineşte unitatea-monadă, alfa şi omega, drept unic principiu şi scop, însă fără alfa şi omega, fără început şi sfârşit. În plus, această frază axiomatică înjurai căreia îşi construieşte Alain din Lille predica se regăseşte aproape identic în cea de-a doua definiţie care figurează în *Cartea celor XXIV de filosofi* („*Deus est sphera infinita cuius centrum est ubique*, *circumferenţia vero nusquam*"), definiţie ce reia un vechi adagiu din Parmenide1, citat şi comentat de Platon şi Aristotel (*Fizica* III, 6, 12), reluat de asemenea de Boethius în *Mângâierile filosofiei*. Trebuie să mai spunem, în privinţa ultimei definiţii, că există într-adevăr o legătură între predica noastră şi *Cartea*

1. Platon, *Sofistul* 244 e.

celor XXIV de filosofi, pe care se pare că Alain o cunoştea deja, şi

să depăşim singurul, dar fără îndoială importantul punct de divergenţă între cele două definiţii, referitor la problema pe care o ridică atributul de origine aristotelică al *infinităţii* ce înlocuieşte inteligibilitatea platoniciană/ plotiniană, adică atributul *eternităţii*.

Ca în cazul oricărei predici, „citatul" cu care se începe – temă, epigraf sau exergă?

— Reprezintă ancorarea într-o problematică anunţată de la bun început şi care urmează să fie dezvoltată. El este în acelaşi timp, ca punct de plecare al discursului, figura emblematică, evidenţa pe care trebuie să nu o pierdem din vedere pentru a nu ne rătăci în labirintul discursului, pentru a nu ne îndepărta de pe cale, după cum va spune Alain către sfârşitul predicii. Autorul urmează aici principiul descris de Étienne Gilson (referindu-se tocmai la Alain din Lille şi la *Regulae de sacra theologia* sau *Maxime theologiae*), care constă în a trece de la maxima cea mai universală (*generalissima maxima*) la cele pe care le conţine. Această maximă primă şi universală trebuie să fie imediat evidentă pentru orice spirit – *communis animi conceptio* –, după cum va spune prima „regulă" a lui Alain aflată în prelungirea tratatului boethian *De hebdomadibus* şi a comentariului lui Gilbertus Porretanus; în plus, fără a putea fi demonstrată de o alta, ea trebuie să servească la demonstrarea altora2. Dar este oare vorba în acest epigraf de o „regulă" sau de o „maximă"?

— Aşa cum se întreabă pe bună dreptate Jean Jolivet cu privire *Regulile* lui Alain3.

Să ne amintim pe scurt că *regula* aparţine, potrivit analizei pe care Jean Jolivet o consacră acestei terminologii precise întâlnite la câţiva autori din secolul al XII-lea, vocabularului gramaticii şi logicii, în timp ce *maxima* face parte, cel puţin în cazul lui Alain din Lille, din vocabularul dialectic şi al retoricii („ştiinţe topice"). Boethius defineşte maxima drept „ceea ce nu trebuie demonstrat". Abélard (în *De dialectica*) întemeiază inferenţele topice pe „locuri": fie *locus differenţia*, fie *maxima propositio*; prin urmare, o maximă exprimă un mod de inferenţă şi poate avea, aşadar, funcţia epistemologică a

principiului. Alain reia – atribuind maximele dialecticii şi locurile retoricii (despărţindu-se astfel de Abélard) – comentariul lui Gilbertus Porretanus la *Hebdomadele* lui

Vezi E. Gilson, *La philosophie au Moyen âge*, Paris, 19862, p. 312 (trad. rom. de Ileana Stănescu, Bucureşti, Humanitas, 1995). Vezi J. Jolivet, în *Alain de Lille*, *Gautier de Chitillon*, *Jakemart Gielee et leur temps*, 1978, ed. H. Roussel şi F. Suard, Lille, 1980 (citat de aici *Colloque de Lille*), reluat în *Philosophie medievale arabe et latine*. Paris, Vrin, 1995, p. 280.

Boethius. Vom vedea, de altfel, că distincţia dintre maximă şi dialectică, pe de o parte, şi locuri şi retorică, pe de alta, este importantă pentru înţelegerea acestei predici.

Dincolo de toate acestea, „epigraful" predicii suscită încă unele observaţii:

1. Nu un citat sau o temă din Scriptură slujeşte aici drept epigraf, aşa cum ne-am fi aşteptat în cazul unei predici – şi aceasta nu este decât o primă excepţie dintr-o serie întreagă de excepţii pe care le vom întâlni pe parcursul textului. Însăşi alegerea acestui epigraf constituie un prim indiciu al faptului că ne găsim în faţa unui text cu un profil special. În plus, tema însăşi pare a-i impune predicii construcţia sa neobişnuită, încă un semn al statutului aparte pe care autorul urmărea să-l confere acestui text, alegând să vorbească despre o temă propriu-zis filosofică, şi nu biblică. M. – Th. d'Alverny4 este cea dintâi care a observat că nu avem de-a face în acest caz „decât cu aparenţa unei omilii" şi că „tânărul *magister*" se adresa probabil unor studenţi, şi nu unor monahi (chiar dacă îi numea pe auditorii săi „fraţi", *fratres* sau *commilitones karissimi*) ori credincioşi strânşi cu o anumită ocazie în jurul lui Alain, poate la Abaţia Saint-Martial din Limoges (dacă aici a fost pronunţată predica, dată fiind originea „nesigură" a unicului manuscris care o păstrează5). Editoarea textului adaugă şi faptul că nu este singura predică a lui Alain ce abordează o temă din afara Scripturii; ar mai exista una, pe o temă din Ovidiu („*Regia solis* erai *sublimibus alta columnis*…"), care, deşi mai degrabă „literară" decât

„filosofică”, ar putea oferi interesante puncte de comparaţie cu predica despre sfera inteligibilă (dacă ar fi într-o bună zi editată, în pofida stării deplorabile a manuscrisului, după cum precizează M. – Th. d’Alverny).

4. M. – Th. d’Alverny, *Alain de Lille*. *Textes inedits*, *avec une introduction sur la vie et ses oeuvres*, Paris, 1965, cap. „Le sermon sur la sphere intelligibile et le Traité des cinq puissances de l’âme”, p. 163, n. 2.

5. BNF, lat. 3572 – copiat către 1200, manuscris provenind într-adevăr de la abaţia din Limoges, dar în care nu se întâlneşte nicio indicaţie despre identitatea copistului sau apartenenţa sa originară: această predică a fost oare ţinută în faţa capitolului din Saint-Martial, la care Bernard (de Câteaux) era prezent, din câte se pare, după cum lasă să se înţeleagă un alt manuscris provenit din aceeaşi abaţie şi conţinând predici ale lui Alain?

— BNF, lat. 5505 (M. – Th. d’Alverny, op. cit., p. 26, n. 76).

2. Este vorba apoi de o definiţie aporetică (sau de o axiomă) – care, nefiind demonstrabilă, determină o altă orientare a discursului decât cea demonstrativă. Astfel, după cum o cere tema aleasă, textul lui Alain va fi un discurs *în jurul*, şi nu unul *asupra*, un discurs care va părea că vorbeşte din afara subiectului, o omilie ce ar vrea să convingă prin „învăluire”, prin seducţia formală obţinută prin acumularea termenilor rari, a figurilor retorice şi a jocurilor de cuvinte, de omonimii, simetrii şi oximoroane, şi prin realizarea unei adevărate „cascade de figuri geometrice” 6, pe scurt, prin mijloace „estetice” presupuse a disimula, a învălui în „armonia” propoziţiilor şi a cuvintelor structurile şi figurile unei demonstraţii „logice” fără putinţă de a fi gândită altfel. Vom numi acest tip de text discurs *perihoretic*, construit cu ajutorul unui instrument *perihoretic* la rândul lui, adică prin imagini (*modus ymaginalis*, prin imagini fictive, *en trompe-l’ceil*), pe care autorul le va folosi, dacă ar fi la rândul nostru să recurgem la o „comparaţie imaginativă”, ca şi cum ar picta ferestre pe un perete alb pentru a da iluzia unei case (sau a unei „predici”, în cazul nostru), în

vreme ce nu există decât un perete gol, *fantasmatic*, deschis spre alte orizonturi de înţelegere: un discurs în care alegoria se supune întru totul geometriei sferelor, iar structura sufletului o imită pe cea a universului sub forma unui palat cu patru „sălaşuri" şi a unei figuri (oare geometric imposibilă?) în care se rotesc constant patru sfere conţinute una într-alta, concentrice (?), dar în acelaşi timp descentrate unele în raport cu altele. Aceasta nu este o remarcă, ci o precizare: nu vom reveni asupra originii, îndelung dezbătută, a definiţiei-maxime care constituie epigraful predicii lui Alain; să considerăm, pentru moment, aşa cum s-a admis în întreaga istoriografie, că epigraful se regăseşte în cea de-a doua definiţie din *Cartea celor XXIV de filosofi*, fără a putea totuşi cita această lucrare ca pe o sursă. Françoise Hudry7 consideră că Alain ar fi avut acces la un text (probabil aristotelic?

— „fragmente" din *De philosophial*) care ar fi fost sursa comună

3.

„*A cascade of geometric conceits*" (p. 151), *cf*. P. Dronke, *Fabula*. *Explorations into the Uses of Myth în medieval Platonism*, Leyde/Köln, 1974, pp. 142 – 153. *Alain de Lille*. *Regles de théologie*. *Sermon sur la sphere intelligibile*, introd., trad. fr. şi note de Fr. Hudry, Paris, 1995 (vezi studiul introductiv); *cf*. de asemenea studiul introductiv la *Livre des XXIV – philosophes*, trad. din latină, ed. şi adnotată de Fr. Hudry, Grenoble, 1989.

a predicii, a *Regulilor* de mai târziu şi a *Cărţii celor XXIV de filosofi*. Să mai spunem şi că „sfera inteligibilă" la care trimite epigraful nostru (ca, de altfel, şi regula 7 din *Regulae*) este o figură preluată de la Plotin, unde desemnează puterea ce conţine forma lumii (*Enn*. II, 9, 17, 5), fără a fi urmată de definiţia dată/ citată de Alain din Lille. Definiţia sferei inteligibile va deveni un loc comun la toţi autorii scolastici care vor folosi această „imagine" pentru a defini natura divină, dintre care unii, de pildă Bonaventura sau Eckhart, îl vor cita pe Alain ca sursă; ea îşi va datora mai târziu celebritatea atât mediilor literare, cât şi celor filosofice, regăsindu-se la Jean de Meun (*Roman de la rose*), Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino, Rabelais (*Tiers livre*), care o atribuie lui

Hermes Trismegistos, la Pierre Charon, Bruno, Pascal, Voltaire, care o pune pe seama lui Timeu din Locres, etc.

Preambulul: poziţia autorului-orator, tehnici şi autorităţi

Autorul/oratorul se adresează auditoriului său declarându-şi de la bun început intenţia de a se apleca atent (*attendite*) asupra mai multor aspecte „tropologice" sau „metodologice"; astfel, el îşi orientează discret auditoriul spre chestiunile teoretice care îl preocupă (mai precis, spre limbajul teologiei, aflat între „poetică/retorică" şi „filosofie") şi citează (în sprijinul său) câteva nume care sunt pentru el autorităţi în materie.

1. Prima contribuţie invocată, preţioasă ca o comoară, este cea a filosofiei naturale (*id est* păgâne) la teologie – potrivit imaginii biblice a îmbogăţirii evreilor pe seama egiptenilor (Ex. 12, 35 – 36), folosită deja de Augustin în acelaşi scop şi revenind de mai multe ori sub pana lui Alain (a se vedea prologul la summa *Quoniam homines*, de pildă).

2. După importanţa filosofiei, este subliniată cea a elocinţei, *ornatus* („înfloritura" stilului – *humane eloquentie flore*), în limbajul teologiei, adică rolul retoricii şi al „cântării" (al intonaţiei cântate), deci al sonorităţii *susţinute* de cuvânt, al reliefului vocii, *vox*, care pronunţă, scandează într-o manieră particulară *tainele* şi cuvintele cele mai înalte ale teologiei (*altioribus théologie verbis intonuit*). Intonaţia, modularea vocii în funcţie de sens, litera arhitecturizată în funcţie de tainele ascunse în cuvânt (*secreta intonare*, *intonuit*) se opun bâlbâielii (*balbutire*), mimetismului formal, fără legătură cu conţinutul sau fără conţinut, haosului de litere şi sunete goale, nearticulate, imitaţie gratuită a vocii prin „strigăte sălbatice", cum avea să spună Dante, referindu-se la animale, la începutul lucrării *De vulgari eloquentia*. Nu numai cuvintele folosite sunt importante prin sensurile lor – iar Alain va sublinia acest aspect alegând să descrie sfera inteligibilă cu mijloace mai adecvate, adică prin cuvinte rare, prin decalcuri din greacă sau „invenţii" ocazionale –, ci şi pronunţarea lor/atenţia îndreptată către virtuţile oralităţii – „aţintiţi-vă urechile, fraţilor, la sonoritatea cuvintelor acestei predici şi la tainele dezvăluite graţie muzicii lor

subtile! „–, punând totuşi în cauză mijloacele proprii cunoaşterii sensibile: frumuseţe sonoră, armonie, figuri şi imagini, puncte nodale, asemenea naturii pământeşti de altfel (adică filosofiei), în transmiterea unei cunoaşteri adâncite în „tainele înălţimilor sale" şi oferite de florile rare ale unei retorici care, ajunsă pe culmi, a atins expresivitatea teologică, după cum spune Cicero (sic!): „*Deus est spera intelligibilis*…".
3. Autorităţile citate de la început sau presupuse în spatele citatelor sunt: Cicero, citat ca retor (*magnus retor Tullius*), dar cu o referinţă textuală fictivă; Alain, care îi atribuie într-adevăr maxima-temă a predicii; Cicero, citat încă odată cu *De inventione*; Augustin, prezent indirect printr-o imagine biblică pe care a folosit-o cel dintâi ca metaforă pentru transmiterea cunoaşterii, Ex. 12, 35 – 36, ca şi prin importanţa acordată „înfloriturii" elocinţei puse în slujba teologiei; în fine, Aristotel, pomenit aproape cu numele, căci imaginea „trompetei sonore a filosofului" – *altiloquaphilosophi tuba* – este o reluare a unei fraze a lui Alain în care numele Stagiritului figura deja (a se vedea prologul summei *Quoniam homines – ut aristotelica tuba proclamat** – şi cel de la *De planctu Naturae – Aristotelicae auctoritas tuba proclamat9*).

Alain îşi va completa lista de autorităţi citându-i apoi pe Martianus Capella (*De nuptiis Mercurii et Philologiae*), pe Boethius (*Consolaţio Philosophiae*, *De arithmetica*), pe „Mercur" (invocat de mai multe ori – 8. „La somme *Quoniam homines* d'Alain de Lille", ed. P. Glorieux, *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Mayen âge* 20, 1953 (apărut în 1954), p. 119.

9. *PL* 210, c. 445, citat de M. – Th. d'Alverny.

este vorba despre Hermes Mercur Trismegistos, citatele provenind de fapt din *Asclepius* al lui PseudoApuleius), pe Claudianus Mamertus (*De stătu animae*), Augustin (*Scrisoarea* 187, 14 – 15, şi *Contra celor cinci erezii*; de fapt, autorul acestei din urmă lucrări este PseudoAugustin, Quodvultdeus, *Adversus quinque haereses*, scrisă în 437/3910). Am putea adăuga la aceşti autori, citaţi direct, alţi filosofi antici şi contemporani cu Alain, la care se face aluzie mai mult sau mai

puţin deschis prin preluarea unor idei, a unor figuri sau expresii; îi vom enumera în ordinea intrării lor ca referinţe în discurs: Platon, prezent prin imaginea cercurilor şi a semicercurilor în rotaţie care trimit la cele două cercuri sau „sfere concentrice" – *acelaşi* şi *altul*, *fiinţa* şi *devenirea* – din *Timaios*; în continuare, alte aluzii şi mai clare la *Timaios*: materia primordială, rolul formelor, sufletul lumii etc. Bernard din Chartres şi Gilbertus Porretanus, prezenţi amândoi prin acele *formae nativae*, *ymagines* şi *ei kones* – terminologie proprie cosmologiei şi logicii; Bernaidus Silvestris, invocat prin descrierea materiei prime şi a *Endelechiei* care pregăteşte materia primă să primească formele secunde; Remi d'Auxerre, la care se face aluzie prin comentariul la Martianus şi referinţele sale la definiţia *Endelechiei* potrivit lui Calcidius (*perfecta actas*), Aristotel (*absoluta per*fectio *interpretatur*) şi Platon (*anima mundi dicit*); Guillaume din Conches, presupus a se afla şi el în spatele descrierii sufletului lumii; Macrobius, prezent prin virtuţile politice exemplare, aluzie la un fragment din în *Somnium Scipionis* I, 8, care trimitea la Plotin şi Porfir11; în fine, Euclid, la care s-ar putea referi construirea triunghiului echilateral pornind de la o dreaptă dată şi de la două cercuri – construcţie ce figura în *Elementele* sale, lucrare tradusă în epocă de Adelard din Bath, pe care Alain ar fi putut-o însă întâlni prin Boethius, care la rândul lui ar fi avut probabil acces la Euclid, potrivit lui P. Courcelles, prin intermediul lui Proclos şi al discipolului său Ammonius, contemporan cu Boethius12.

Pentru erudiţia pe care Alain din Lille o dobândise, se pare, chiar din tinereţe (perioadă căreia i se atribuie această predică, datată între

10. Pentru aceste două referinţe, Augustin şi PseudoAugustin, a se vedea Fr. Hudry, *Alain de Lille*. *Regles de théologie*… p. 291, n. 1, şi p. 293, n. 1.

11. A se vedea precizările făcute de M. – Th. d'Alverny în *Alain de Lille*. *Textes inedits*… p. 303, n. 48.

12. P. Courcelles, *Les lettres grecques en Occident*. *De Macrobe* a

Cassiodore, Paris, 1943, cap. „L'Orient au secours de la culture profane: Boece", mai ales pp. 287 – 289.

1177 şi 1179, situată aşadar între cele două mari opere literare, *De planctu Naturae*, 1168/72, şi *Anticlaudianus*, 1181/1185, şi cu mult înaintea redactării *Regulilor*, 1192 – 1194, dacă urmăm cel puţin pentru ultima lucrare datarea propusă de Fr. Hudry), lista autorilor citaţi nu reprezintă ampla constelaţie de autorităţi la care se face de obicei apel în sprijinul unui astfel de demers. Dimpotrivă, putem observa că Alain evocă în această predică o „familie" exclusiv filosofică. Cu excepţia lui Augustin, nu este numit niciun Părinte şi nu se întâlneşte decât o referinţă biblică (dacă facem abstracţie de aluzia la îmbogăţirea evreilor, Ex. 12, 35 – 36, şi de o trimitere destul de discretă, e adevărat, la Rom. 12, 13, despre sobrietate); în plus, acest unic citat biblic este un fragment din Geneză 1, 31, pe care unii exegeţi îl puseseră deja în legătură cu *Timaios* şi cu tradiţia platoniciană13. De asemenea, marea majoritate a autorilor citaţi se înscriu în linia platonizantă sau neoplatonică, în pofida prezenţei lui Aristotel la începutul textului. „Trompeta filosofică aristotelică" din capul textului, ca în multe alte lucrări ale lui Alain, pare a fi mai degrabă invocarea autorităţii absolute a filosofiei antice (adică „naturale") decât o afirmare a orientării filosofice propriu-zise a autorului-orator. Dar este poate şi semnul unui interes mai accentuat din partea lui Alain pentru aristotelismul logic, boethian şi porfirian, în faţa prezenţei masive a cosmologiei platoniciene din secolul al XII-lea şi a rolului acordat imaginii în noetica platoniciană, ca şi în retorica latină, de inspiraţie platoniciană şi ea, orientare noetică determinantă pentru o teorie despre statutul imaginii şi despre *mimesis* urmată în linii mari de aproape toţi cărturarii de la Chartres şi Saint-Victor.

13. Gen. 1, 31. Tradiţia filosofică din care provin conceptele de ordine şi frumos, prezente în acest verset, este aplicată acestui fragment chiar de Eusebiu de Cezareea (PE XI, 31), care citează ceea ce spune Platon în *Timaios* 29 a (a se vedea *La Bible d'Alexandrie*, *Genese*, p. 98, în notă), dar şi de Ioan Hrisostom (*Sur la Providence de Dieu* IV, 2

– 3, citat în Mondzain, *Image, icone, economie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, 1996, p. 53). Trebuie însă precizat că textul lui Alain nu are nicio înrudire cu un comentariu asupra Genezei de tip în *Hexaemeron*, gen exegetic exploatat pe larg de la Vasile cel Mare şi Augustin până la Thierry din Chartres, ci se apropie mai degrabă de genul filosofico-literar reprezentat de *Cosmografia* lui Bernardus Silvestris. În privinţa acestui aspect, referitor la posibilele interpretări ale *Cosmografiei* ca o încercare de a concilia naraţiunea biblică şi viziunea din *Timaios*, a se vedea studiul introductiv al lui M. Lemoine la *Bernard Silvestre*, *Cosmographie*, Paris, 1998, p. 19.

Sfera inteligibilă ca reprezentare a lui Dumnezeu

Sfera (orice formă sferică în genere) este considerată graţie proprietăţii sale (mai ales *infinităţii* sale – dar Alain se fereşte să numească acest atribut care l-ar apropia dintr-odată de tradiţia filosofică păgână) forma cea mai adecvată, „cea mai potrivită" („*cui aptius quam diuine essentie sperice forme aptatur proprietas*?") să reprezinte esenţa divină ca *alpha* şi *omega*, principiu şi scop, fără început şi fără sfârşit („*que est alpha et omega*, *principium etfinis*, *principio carens etfine*"), asemenea într-adevăr definiţiei „monadei": principiu şi scop, fără a avea început sau sfârşit, subiect pentru nimic sau formă pură, ea însăşi informată de nimic, cauză universală14. Forma interogativă a acestei prime aserţiuni nu are mare importanţă în context. Dimpotrivă, să notăm că această problemă retorică, nefiind totuşi o veritabilă figură de stil demnă de Maestrul Alain, e gândită pentru a răspunde, de fapt, axiomei iniţiale: *Deus est spera*… Răspunzând astfel printr-o definiţie a sferei ca figură adecvată monadei – am spune printr-o atribuire a unei figuri analogice, dacă acest din urmă termen nu ar fi anacronic pentru gândirea secolului al XII-lea –, autorul deplasează propoziţia axiomatică a epigrafului din câmpul ontologiei monadei ca principiu constitutiv al fiinţei spre cel al reprezentării sau al „modului de a fi" al lui Dumnezeu, lăsând în acelaşi timp să se înţeleagă că ar exista o echivalenţă între modurile de a fi şi esenţa însăşi a lui Dumnezeu, ceea ce leagă gândirea lui Alain din Lille

de reflecţia magistrului său porretan15. Această alunecare subreptice este însoţită şi de ceva nerostit: orice formă sferică este o figură adecvată reprezentării lui Dumnezeu, dar Dumnezeu *este* sfera inteligibilă

14. Definiţia „monadei" dată de Alain face să derive această maximă despre sferă din prima maximă ce apare în *Cartea celor XXIV de filosofi* (aşadar din definiţia lui Dumnezeu ca Monadă care produce multiplicitatea, însă naşte şi unitatea reflectând asupra ei înseşi propria ardoare, adică eterul strălucitor), *cf*. Gilson, op. cit., pp. 313 – 314.

15. De pildă, la Gilbertus Porretanus, echivalenţa sau identitatea disputată în jurul unui ablativ şi puternic contestată de autorităţile bisericeşti între *Deus* şi *deitas* din *deitas qua est Deus*, ca şi în cealaltă formulă devenită celebră *quidquid în Deo est Deus est* (a se vedea A. Dondaine, *Écrits de la „petite école" porretaine*, Montreal/Paris, 1962, p. 15 *sq*.). Valoarea lui *în* din adagiul lui Gilbertus este de altfel explicată indirect de Alain printr-o incursiune în mitologie – vezi *Distinctiones*, *PL* 210, c. 816, *în… cum ablativo… notat similitudinem rei…* (M. – Th. d'Alverny, *Alain de Lille…* p. 204, n. 33).

şi doar aceasta. Pe scurt, Alain stabileşte de la bun început o ecuaţie de gradul întâi, cu o tramă cosmologică pe care am putea să o desluşim pe fundalul temei abordate (aşa cum se întâmplă adesea în scrierile filosofice din secolul al XII-lea): Dumnezeu *este* eternitate/infinitate, sfera este o *imagine-figură-formă-idee* a eternităţii/infinităţii, deci sfera e adecvată, în anumite condiţii, să-L figureze sau să-L definească pe Dumnezeu. Dar pentru că nu-i place, din câte se pare, să rămână – în cadrul unei predici – ataşat domeniului strict al dialecticii şi al logicii, Alain deplasează de fapt, de la început, aserţiunea epigrafului spre orizontul gramaticii teologice şi al retoricii, deci dinspre ontologie spre „artele" reprezentării sau ale figurării şi ale numirii.

Imaginile şi autorităţile invocate imediat în sprijinul acestei aserţiuni, schiţată de altfel pe scurt, sunt de două tipuri şi ilustrează

orientarea autorului:

a. Primele imagini sunt figuri alegorice preluate de la Martianus Capella (*De nuptiis* I, 7), a cărui lucrare este citată de fapt sub numele de „epitalam", *Epithalamica* – la fel ca în prologul altei scrieri a lui Alain, *Expositio prosae de angelis*, în care autorul reia mai clar *epithalamica Salomonis*, ca şi *în Distinctiones*, în care explică de fapt că este vorba de *Cântarea Cântărilor*: „*scilicet Epithalamium Salomonis, quod cănit de ineffabili coniunctione Christi et Ecclesiae*" *i6*. Cititorul îşi dă seama deci că în această denumire/atribuire „fictivă" a lucrării este vorba de o suprapunere a doua lucrări şi de o lectură în filigran a prozimetrului latin şi a poemului biblic, aduse laolaltă prin tema comună a nunţii sensibilului cu inteligibilul, a sufletului cu trupul, a efemerului cu eternul. Imaginile invocate sunt semidiademele trecute prin voinţa lui Jupiter („*id est universalis pater*, *Deus scilicet*") de la fiica sa mai mare, Eternitatea, la o altă fiică, numită Chloe, fiică a Endelechiei şi a Soarelui, a Principiului perfecţiunii (principiu feminin) şi a Luminii (agent masculin). Această fiică nu este altcineva decât sufletul uman (*psyche*), care, din câte înţelegem, deşi este cinstit cu o „nobilă perpetuitate", după cum spune textul (jucând pe relaţia perpetuitate-eternitate), nu a ieşit direct din Jupiter-Dumnezeu. În explicaţia dată regulii 7, Alain recurge la aceleaşi imagini, diademe şi semidiademe – deşi tocmai spusese că nu trebuie să ne lăsăm în voia imaginilor când afirmăm că

16. *Ibid*., p. 194.

„Dumnezeu este o sferă" – şi dezvăluie ca argument al alegerii unei astfel de imagini o „taină" ascunsă în partea nevăzută a acesteia, în nerostitul vorbirii imediate, o etimologie a cuvântului *diadema* – care ar desemna/" ar avea" chiar, după cum însuşi spune, eternitatea („*Martianum diadema dicitur aeternitatem habere*"), pentru că diadema este lipsită de început şi sfârşit: „*quasi* «*duo demens*», *id est principium et finem appellatur*" *11.* Întâlnim aceeaşi imagine şi aceeaşi explicaţie în predica noastră, *mDistincţionesis*, ca şi în alte lucrări ale lui Alain 19. Să observăm totuşi că efectul literar obţinut prin referirea

la alegoriile lui Martianus, la care nu Alain trimite cel dintâi (Eriugena folosise deja diadema ca imagine a eternităţii, citându-l pe Martianus), se bazează de fapt pe o întreagă tradiţie filosofică şi geometrică platoniciană şi neoplatoniciană – cea a „fiinţelor geometrice" – şi că figura semidiademelor, anunţând semicercurile pe care Alain le citează în fragmentul următor, este, împreună cu spirala şi arcurile, consacrată „fiinţelor geometrice mixte", care, analoage principiilor fiinţelor, nu sunt nici limitate, nici nelimitate (*peras-apeiron*), ci un amestec al lor (*mikton*), aşa cum vedem la Proclos în *Comentariul la Cartea I a* Elementelor *lui Euclid*, unde afirmă, aidoma lui Plotin care se referea la figura sferei, că cercul constituie expresia *mişcării inteligibile a finitului*, în vreme ce dreapta este expresia *mişcării către sensibil a infinitului* (să precizăm că în clasificarea lui Geminus, urmată aici de Proclos, cercul este o figură a limitatului, iar dreapta a nelimitatului20). Să reţinem, aşadar, legătura cu „fiinţele geometrice", figuri intermediare sau mixte, coborârea lineară a infinitului şi urcuşul în spirală al intelectului finit, având o referinţă (desigur indirectă) la Proclos, căci aceste figuri şi mişcări se vor regăsi într-o oarecare măsură în predica noastră şi vor deveni, din câte se pare, elocvente pentru interpretarea acesteia, b. În al doilea rând vin figurile geometrice preluate de la Boethius (din *De arithmetica*, pe care nu o citează) şi de la Cicero (din *De inventione*, pe care o citează): semicercurile prin a căror rotaţie inteligibilă se obţine o formă sferică (sau un cerc) – figură a

17. Fr. Hudry, *Alain de Lille*… p. 110.

18. *PL* 210, c. 766 – 767.

19. M. – Th. d'Alverny, *Alain de Lille*… p. 298, n. 10.

20. A se vedea A. Charles-Saget, *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Produs*, Paris, 1982, pp. 280 – 284 şi n. 30.

eternităţii, dar şi a timpului, care nu este, de altfel, decât o parte a eternităţii, având ca finalitate revenirea la ea. Sub acest din urmă aspect, se adaugă şi timpul „temporal", o a treia referinţă, sau Mercur

(un citat liber din *Asclepius*, după cum precizează M. – Th. d'Alverny21), din perspectiva căruia temporalitatea se întoarce asupra ei înseşi, reflectându-se totodată asupra/în eternitate – joc de oglinzi şi de rotaţii ce îi permit timpului (temporalităţii) să treacă în eternitate, amintind definiţia Monadei (citată mai sus) şi justificând astfel imaginea semicercurilor pentru a figura timpul şi a sferei pentru eternitate.

Primul paragraf face aşadar apel, fără a se opri însă mai mult, la alegorii (zei păgâni, personaje mitologice), în timp ce al doilea paragraf foloseşte, cu privire la acelaşi subiect, un limbaj propriu ştiinţei filosofice (prin intermediul geometriei); sfera (sau cercul) este astfel definit (a) ca imagine a timpului, a eternităţii şi a relaţiei lor. Pentru moment, problematica abordată rămâne deci subordonată platonismului „clasic": sufletul lumii şi sufletele individuale, timpul şi mişcarea, eternitatea lumii, marcată subtil graţie decalajului existent în raport cu perpetuitatea sufletului uman. Vom nota totodată că, pentru a vorbi despre destinul în timp şi accesul la eternitate al sufletului uman, Alain foloseşte un limbaj alegoric, în vreme ce problematica timpului, dintr-o perspectivă pur filosofică (geometrică), este tratată într-un limbaj lipsit de orice volută literară sau retorică şi redusă la citarea unor figuri geometrice extrase din cărţile maeştrilor (Boethius, Cicero, Mercur).

Ajunsă-aici, analiza noastră impune o nouă observaţie: într-adevăr, nici Platon, nici Parmenide, nici Aristotel nu sunt citaţi în legătură cu acest loc comun al filosofiei care constă în imaginea sferei raportată la eternitate sau infinitate; paternitatea filosofică îndelung disputată a *topos-ului* sferei pare a nu intra în atenţia unei predici. Pentru Alain, „marii filosofi" rămân în fundal, în trama invizibilă a discursului (ca surse detectabile eventual de către „cunoscători"), dar sunt invocate mai ales autorităţi latine, adică filosofi-retori, teoreticieni ai limbajului şi ai elocinţei, „mediatorii" lui Platon sau Aristotel, cei care au făcut legătura cu lumea creştină occidentală şi care se exprimă ca Alain, prin

21. M. – Th. d'Alverny, *Alain de Lille*… p. 298, n. 14.

Imagini, alegorii, în discursuri ce îmbină filosofia cu poezia şi teologia. Pe de altă parte, *Magister Alanus*, *Doctor Universalis*, are dreptate să nu ţină un discurs filosofic şi să rămână mai degrabă în incinta literară (retorico-alegorică), declarând aceasta prin alegerea autorilor citaţi, căci astfel îşi defineşte propria poziţie fără să se teamă că auditoriul său va suferi o confuzie sau va interpreta greşit, ori chiar „eretic" cele spuse: cum nu putem să-L definim pe Dumnezeu (deşi, din spirit de contradicţie, ne propunem!), trebuie să ne menţinem în câmpul reprezentării şi al „modalităţilor"; astfel, nu va fi vorba despre „Dumnezeu", ci despre „reprezentarea lui Dumnezeu" (cu alte cuvinte, „*Flos în pictura non est flos*, *immo figura*", după un vers celebru din *Carmina Burana22*), un demers deopotrivă „realist", dacă putem spune astfel, şi apropiat prin poziţiile şi mijloacele sale de calea negativă, pe care Alain a privilegiat-o întotdeauna, considerând-o mult mai adecvată teologiei23.

Traducere de Bogdan Tătaru-Cazaban

---

22. Citat de Alain Michel, „Rhétorique, poétique et nature chez Alain de Lille", în *Colloque de Lille*, p. 116.

23. A se vedea în acest sens observaţiile părintelui J. Chatillon (în *Colloque de Lille*, pp. 47 – 60) şi ale lui W. Wetherbee: „*Theology for Alan is a negative theology*, *grounded in the conviction that human language and the propositions of reason are fundamentally incapable of addressing the divine reality directly*, *and it involves a transformation of*

the work of the science se radical as to divorce language from the natural reference, *reducing the Platonic cosmos*, *at best a phantasma of Its divine model*, *to no more than a negative image of the divine infinitude*". (Autorul citează în sprijinul afirmaţiilor sale un fragment din *Anticlaudianus* I, 488 – 503); a se vedea *A History* o/X//" 1 *Cent*. *Western Philosophy*, Cambridge, 1988, cap. I, pp. 51 – 52.

Marie-Anne Vannier Creaţie şi negativitate la Meister Eckhart

Situând creaţia1 de partea negativităţii, Eckhart alege calea paradoxului. El se îndepărtează de cei care s-au mulţumit să vorbească despre plenitudinea creaţiei şi au văzut în ea cartea scrisă de Dumnezeu2. În plus, Eckhart inversează distincţia îndeobşte admisă odată cu Capadocienii3, potrivit căreia creaţia, datorită tocmai pozitivităţii ei, ţine de iconomie, şi nu de teologie4. Înţelegem astfel că interpretarea pe care o dă creaţiei a constituit un punct nevralgic al operei sale, pus în mare măsură sub semnul întrebării de Bula în *agro dominic05*.

Or, inversiunea realizată de Eckhart este plină de sens. Ea se înscrie chiar în linia „dialecticii" sale6, care la o primă privire derutează. Trebuie în acelaşi timp să mergem mai departe, pentru că „mai multe

1. „Nu e întotdeauna uşor la Eckhart să ne dăm seama dacă este vorba de fiinţa-lucrare divină sau de fiinţa-efect prim al cauzei eficiente" – V. Lossky, *Théologie negative et connaissance de Dieu chei Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, p. 45. Aici vom cerceta mai întâi perspectiva lui asupra creaţiei în ansamblu…

2. *Cf*. E.R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen* âge *latin*, Paris, PUF, 1956, pp. 390 – 399 (trad. rom. de Adolf Armbruster, ed. a II-a, Paideia, 2000); M.-D. Chenu, *La théologie au XII* siècle*, Paris, Vrin, 1957, pp. 21 – 51; E. Jeanneau, *La philosophie medievale*, Paris, PUF, col. „Que sais-je?" nr. 1044, 1963, pp. 5 – 6. Uneori, de exemplu în Predica 9, Eckhart optează pentru această interpretare.

3. Poate chiar începând cu Origen.

4. Această inversiune este plină de sens şi situează creaţia

printre tainele lui Dumnezeu; v. Labbe, „La théologie negative dans la théologie trinitaire", în *Revue des sciences religieuses* 67/4 (1993), pp. 69, 72 – 74. *Cf*. V. Lossky, *l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 9 (trad. rom. de Anca Manolescu, Humanitas, 1997).

5. Vezi propoziţiile 1, 2, 3, 26 şi 27.

6. *Cf*. M. de Gandillac, „La «dialectique» de Maître Eckhart", în *Geneses de la modernite*, Paris, Cerf, 1992, pp. 325 – 354.

dintre propoziţii, întrebări şi expuneri (...) vor apărea de acum înainte monstruoase, îndoielnice sau false, dar va fi altfel dacă le vom studia într-un mod abil şi cu mai multă grijă" 7. Nici expresia pe care Eckhart i-o dă creaţiei nu e mai puţin surprinzătoare. Ea a fost rezumată prin această formulă lapidară de J. Quint: „*Ştirb und werde*". Fără îndoială, formula de mai înainte pregăteşte calea alteia, cea a *Aufklärung-ului*: „Devino ceea ce eşti". Dar dacă ideea de *devenire* le este comună, există totuşi o diferenţă importantă între ele: trecerea prin moarte (des-devenirea) implicată în primul caz. De unde şi sintagma „tanatologie mistică" 9 pentru a caracteriza perspectiva eckhartiană, care totuşi nu este decât o reinterpretare radicală a dialecticii crucii10.

De fapt, nu este vorba deloc de nihilism. Dimpotrivă, Eckhart acordă o mare importanţă creaţiei. Dacă pune accent pe negativitatea creaţiei, aceasta se întâmplă pentru a-i sublinia dependenţa în plan ontologic, *relaţia* dintre creator şi fiinţa umană şi, pe plan etic, pentru a arăta că, prin detaşare (noţiune eckhartiană prin excelenţă11), fiinţa umană trebuie să realizeze o depăşire a creatului pentru a se uni doar cu Dumnezeu; or, este tocmai ceea ce rezultă din acest pasaj din Predica 29: „Tot ceea ce este creat sau creabil este neant, dar tot ceea ce este creat, tot ceea ce este creabil este departe de acesta şi îi rămâne străin. Este un Unu care se odihneşte în El însuşi şi nu primeşte nimic din afară" 12. Această frază, enigmatică la o primă abordare, introduce, de fapt, „o concepţie foarte abruptă despre *analogie*, care merge de la distanţa infinită a echivocităţii la proximitatea imediată a univocităţii,

invitându-ne să stabilim, plecând de la «neantul pur» al creaturii, plenitudinea fiinţei

7. *Prologul general la Opera tripartită*, LW I, n. 7, p. 152.

8. Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, Zürich, Diogenes Verlag, 1979, Introducere, pp. 28, 48.

9. A.M. Haas, „*Mors mystica*. Thanatologie der Mystik, insbesondere der deutschen Mystik", în *Freiburger Zeits*chrift für *Philosophie und Théologie* 23 (1976), pp. 305 – 392; W. Wackernagel, *Ymagine denudări. Ethique de l'image et metaphysique de l'abstra*ction *chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991, p. 57 *sq*.

10. În întreaga sa operă, Eckhart optează, se pare, pentru interpretarea paulină a crucii.

11. W. Wackernagel, „Comment établir l'etre des Images? Maître Eckhart et la desimagination", în *Diogene* 162 (1993), pp. 83 – 86.

12. Pentru traducerea *Predicilor*, trimitem la J. Ancelet-Hustache (folosind abrevierea AH), cu excepţia „Predicilor" traduse recent de A. de Libera, în *Traites et Sermons*, Paris, GF-Flammarion, 1993. Pentru cazul de faţă: p. 331 (versiunea în limba română a „Predicilor germane" 1 – 20 în *Cetăţuia din suflet*, trad., cuvânt introductiv, postfaţă şi note de Sebastian Maxim, Iaşi, Polirom, 2003).

divine prin care lumea există. Astfel, *dialectica* şi *analogia* nu fac decât să descrie una şi aceeaşi dinamică în două moduri diferite" 13. Ce se întâmplă cu această dinamică a lui *Entbildung*, cu dialectica creatului şi increatului, dar şi cu unirea cu Dumnezeu în orizontul căreia se petrec toate?

I. „Toate creaturile sunt un nimic pur şi simplu" 14

În această propoziţie, ca şi în altele, Eckhart nu ezită să adopte un punct de vedere extrem. Cenzorilor de la Koln15 nu le-a scăpat acest lucru. De fapt, Eckhart pare să discrediteze creaţia şi să dea dovadă de pesimism antropologic, ba chiar ontologic, cu atât mai mult cu cât continuă în aceşti termeni: „Nu zic despre ele că ar fi mărunte sau că ar exista cât de cât; ele sunt un nimic pur şi simplu" (Predica 4, trad. rom., p. 42).

Dar această reflecţie a lui Eckhart este scoasă din context şi reprezintă astfel una dintre dificultăţile inerente procesului care i s-a intentat16. Eckhart ajunge la această afirmaţie în cadrul unei predici17 în care vrea să arate că nu trebuie să căutăm mântuirea în ordinea creatului, pentru că, prin ele însele, creaturile sunt nimic şi îşi au întreaga fiinţă de la Dumnezeu. El vrea, aşadar, să pună în evidenţă noţiunea de *dependenţă ontologică*, de *participare1*. De altfel, urmarea textului este clară: „Toate creaturile sunt lipsite de o fiinţă proprie, căci fiinţa lor ţine de

13. W. Wackernagel, art. cât., p. 90. Vezi şi *Analogie et dialectique*, Geneva, Labor et Fides, 1982.

14. Predica 4, trad. fr. de A. de Libera, p. 244 (trad. rom., p. 42). Întâlnim formule analoage în Predica 71 şi în *Comentariul la Cartea înţelepciunii*, LW II, p. 354.

15. Au existat mai multe liste de propoziţii condamnate. Această frază este propoziţia 26 din lista oficială, care ni s-a păstrat în Bula în *agro dominico*.

16. *Cf*. W. Trusen, *Der Prozess gegen Meister Eckhart*, F. Schoning Verlag, 1988. Reabilitarea lui Meister Eckhart a fost cerută în 1980, *cf*. E.H. Weber, „À-propos de Maître Eckhart et de son proces", *Mémoire dominicaine 2* (1993), pp. 135 – 137. Lucrarea recentă intitulată *Eckhardus Theutonicus*, *homo doctus et sanctus*, Fribourg, 1992, aruncă o lumină importantă asupra acestei probleme.

17. Din „Predicile germane" ale lui Eckhart nu dispunem astăzi decât de notele luate de auditori, şi nu de textul său, ca în cazul „Predicilor latine".

18. Eckhart reia aici o noţiune de origine platoniciană şi o reinterpretează. *Cf*. E.H. Weber, „Maître Eckhart et la Grande TraditionThéologique", în *Eckhardus Theutonicus*, pp. 97 – 125.

prezenţa lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu S-ar întoarce pentru o clipă de la creaturi, ele ar deveni un nimic" (Predica 4, trad. rom., p. 42).

Această frază ar fi putut fi scrisă de Augustin 19, care le face pe

creaturi să spună în Cartea a X-a a *Confesiunilor* VI, 9: „«*Non sumus Deus*» *et*: *ipsefecit nos*”. Desigur, Augustin nu foloseşte în mod direct conceptul de neant pentru a reliefa dependenţa ontologică a fiinţelor create în raport cu creatorul lor, dar această noţiune este implicită în gândirea sa, după cum ni se arată în Cartea a XI-a din *Confesiuni* (IV, 6, BA 14, p. 281), unde scrie: „de aceea existăm, (...) fiindcă am fost făcute. Ceea ce înseamnă că nu existam înainte de a fi, astfel încât să fim în stare să ne facem noi pe noi însene”. Astfel, Augustin a recurs la dialectica lui *minus esse* şi a lui *magis esse20*, a lui *aversie a De-o* şi *conversie adDeuz*, a cunoaşterii vesperale şi a cunoaşterii matutinale22. În opera sa germană şi latină23, Eckhart foloseşte la rândul său această dialectică, reinterpretând-o, după cum o arată fragmentul din *Comentariul la Prologul după Ioan*, în care notează:

Despre faptul că omul îşi primeşte întreaga fiinţă de la însuşi Dumnezeu, obiectul său; *a fi pentru el* înseamnă a nu fi pentru sine, ci *a fi pentru Dumnezeu* – spun pentru Dumnezeu, (în care văd) principiul dătător de fiinţă, şi pentru Dumnezeu (în care văd) scopul existenţei omului şi al vieţii sale – şi a te ignora pe tine însuţi, ca de altfel a ignora orice lucru în afară de Dumnezeu şi de ceea ce este Dumnezeu, pentru că acesta este Dumnezeu şi pentru că este vorba despre Dumnezeu24.

Există aici o dublă miză: etică şi ontologică. Ca predicator, Eckhart nu propovăduieşte, în opera sa germană, replierea pe sine, ci deschiderea faţă de viaţa pe care ne-o dă Dumnezeu. Or, acest îndemn se bazează în întregime, ca şi în cazul lui Augustin, pe ontologia sa25, care porneşte.

19. După cum vom vedea, Eckhart este foarte influenţat de Augustin (în cazul de faţă, de începutul *Confesiunilor* I, 2, 2). Vezi articolul nostru: „À-propos de la creation: S. Augustin et Eckhart”, *Melanges Oroz Reta*, t. II, „Augustinus” 39 (1994), pp. 551 – 561.

20. *Cf*. E. Zum Brunn, *Le dileme de Vetre et du non-etre chez S*. *Augustin* (*Des Premiers Dialogues aux Confessions*), Paris, 1969.

21. *Cf*. G. Madec, *La patrie et la voie*, Paris, Desclée, 1989, pp. 287 – 312.

22. *Cf*. M.-A. Vannier, *Creatio*, *conversie*, *formatio chez S*. *Augustin*, Fribourg, 1991, pp. 144 – 146.

23. „Predica despre omul nobil", p. 180.

24. *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 107, trad. fr. de A. de Libera, E.H. Weber, E. Zum Brunn, Paris, Cerf, 1989, p. 211.

25. De unde legătura, marcată încă o dată, între opera germană şi opera latină, în care ontologia sa este dezvoltată ca atare.

Într-adevăr, de la constituirea fiinţei, prin acceptarea faptului de a fi creată şi recreată de Dumnezeu, sau de la anihilarea sa, prin refuz.

Dar ce se întâmplă atunci cu *fiinţa creaturii*? Se situează ea oare în întregime de *parteafiinţării*? Fără îndoială, Eckhart reia distincţia clasică dintre *ens* al creaturilor26 şi *esse* al Creatorului, dar optează pentru metafizica augustiniană a *relaţiei21*, şi nu pentru metafizica aristotelică28 a *substanţei*, ceea ce îl face să definească fiinţa creată ca pe un *esse ad29*, ca pe o fiinţă *spre*, şi nu ca pe o fiinţă autosuficientă. Într-adevăr, „fiinţarea din suflet, în măsura în care este în suflet, nu posedă raţiunea fiinţării şi, astfel fiind, se află în opoziţie cu fiinţarea" 30. În suflet există ceva increat31 care nu este lipsit de analogie cu *esse* al Creatorului. Astfel, Eckhart explică în Predica 4 (p. 245; trad. rom. – p. 42) că „atunci când Dumnezeu a creat făpturile, ele erau atât de firave şi de subţiri, încât n-ar fi putut să se răspândească în ele. Iată de ce El a făcut sufletul egal sieşi şi cu aceeaşi măsură, pentru a i se putea dărui. De fapt, orice altceva i-ar da, sufletul l-ar nesocoti".

Oare trebuie să vedem aici expresia chipului lui Dumnezeu în suflet? Cu siguranţă. Totuşi, există în „această mică scânteie" (Predica 20 b) ceva în plus32, care este de ordinul conaturalităţii cu Dumnezeu şi care ar putea conduce la panteism33. Conştient de dificultate, Eckhart a deosebit clar fiinţa lui Dumnezeu de fiinţa creaturilor în *A doua chestiune parizianã*, unde scrie: „Dumnezeu, care este creator şi increabil, este

26. Eckhart vorbeşte mai degrabă de *id quod est*.

27. A se vedea primele cinci capitole din *Confesiuni*.

28. Legătura cu Aristotel se referă mai degrabă la problema

privaţiei. *Cf*. K. Bohrmann, „Das Verhälinis Meister Eckharts zur aristotelischen Philosophie. Zu einer aristotelischen Lehre bei Meister Eckhart", în *Freiheit und Gelassenheit*. *Meister Eckhart*, München, 1980, pp. 53 – 59.

29. Această perspectivă este tipică pentru secolul al XIV-lea. O regăsim în logică şi în cosmologie.

30. „Seconde question parisienne", în *Maître Eckhart* a *Paris*. *Une critique medievale de l'ontotheologie*, Paris, PUF, 1984, p. 180.

31. Şi acesta este un punct dificil al gândirii lui Eckhart, redat prin propoziţia 27 a Bulei din 1329.

32. Aceasta explică faptul că, spre deosebire de predecesorii săi (*cf*. E. Gilson, „*Regio dissimilitudinis* de Platon a S. Bernard de Clairvaux", *Medievalătudies 9* [1947], pp. 108 – 130), Eckhart nu se referă deloc la *regio dissimilitudinis*, cu excepţia Predicii latine XXIX.

33. Obiecţie adresată lui Eckhart. Au fost distinse multe nuanţe; a se vedea V. Lossky, op. cit., p. 255; M. Kurdzialek, „Eckhart, der Scholastiker. Philoso-phische und theologische Traditionen, aus denen ei kommt. Die panteistischen Traditionen der Eckhartschen Mystik", *în Freiheit und Gelassenheit*, pp. 60 – 74.

Intelect şi cunoaştere intelectivă, şi nu fiinţare sau fiinţă" 34. Mai mult, el schiţează *dialectica asemănătorului şi a neasemănătorului*. Astfel, scrie în *Comentariul* său *la Exod35*:

Nimic nu este în acelaşi timp atât de neasemănător şi atât de asemănător cu altceva (...) ca Dumnezeu şi creatura. Într-adevăr, ce poate fi atât de neasemănător şi de asemănător cu altceva decât acel ceva pentru care neasemănarea este chiar asemănare, pentru care indistincţia este chiar distincţie? (...) Fiind distinct prin indistincţia sa, cu cât este mai indistinct, cu atât este mai distinct; fiind asemănător prin neasemănarea sa, cu cât este mai neasemănător, cu atât este mai asemănător.

Prin această dialectică, Eckhart merge mai departe decât Augustin, introducând noţiunea de *analogie"* între Creator şi creatură. Astfel, el arată că „fiinţa creaturii, neputând fi predicată despre

Creator, afirmă neantul lui Dumnezeu, iar fiinţa Creatorului, neputând fi predicată despre creatură, afirmă neantul creaturii" 37. Astfel, multiplul nu poate spune ceva adecvat despre Dumnezeu şi face din El un *neant prin exces*. Invers, Unul, pentru că nu poate caracteriza creatura, face din ea un *neant prin lipsă*. Suntem oare atunci trimişi la un joc de afirmaţii şi de negaţii la infinit, la alternativa *totul sau nimici*. Se pare că nu, în măsura în care Eckhart întrevede ideea unei *creaţii continue*** şi foloseşte termenul *neant* în mod analogic şi dialectic. Trebuie, aşadar, să precizăm ceea ce înţelege el prin această noţiune.

34. „Seconde question parisienne", p. 181. Nu vom dezvolta raporturile dintre fiinţă şi cunoaştere în Dumnezeu, *cf*. R. Imbach, „Prétendue primauté de l'etre sur le connaître. Perspectives cavalieres sur Thomas d'Aquin et l'école dominicaine allemande", în *Lec*tionum *varietates*. *Hommage* a *P*. *Vignaux*, Paris, Vrin, 1991, pp. 121 – 132.

35. *În Exod*., n. 117, LW II, p. 112.

36. *Cf*. W. Wackernagel, art. cât., p. 89. Eckhart reia şi reinterpretează perspectiva lui Toma atunci când vorbeşte despre analogie prin atribuire extrinsecă; *cf*. J. Koch, „Zur Analogienlehre Meisters Eckharts", *Melanges E*. *Gilson*, Paris, 1959, pp. 327 – 350; F. Brunner, „L'analogie chez Maître Eckhart", *în Freiburger Zeitschriftfur Philosophie und Théologie* 16 (1969), pp. 333 – 349; A. de Libera, „Le probleme de l'etre chez Maître Eckhart. Logique et metaphysique de l'analogie", *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1980; B. Mojsisch, *Meister Eckhart*. *Analogie*, *Univozităt und Einheit*, Hamburg, 1983, pp. 42 – 56; M. de Gandillac, „La «dialectique» de Maître Eckhart", pp. 345 – 346.

37. A. de Libera, op. cit., p. 1.

38. *Cf*. F. Brunner, „Creation et emanation. Fragment de philosophie comparée", *Studia philosophica* 33 (1973), p".

Există un text, Predica 71, în care, într-o manieră anecdotică, plecând de la evocarea episodului convertirii de pe drumul Damascului, Eckhart explică faptul că termenul are patru semnificaţii. Prima este următoarea: când s-a ridicat de la pământ, cu ochii deschişi,

văzu neantul şi acest neant era Dumnezeu, pentru că atunci când îl văzu pe Dumnezeu, îl numi neant. A doua semnificaţie: când se ridică, nu-L văzu decât pe Dumnezeu. A treia: în toate lucrurile, nu-L văzu decât pe Dumnezeu. A patra: când îl văzu pe Dumnezeu, văzu toate lucrurile ca pe un neant39.

Acest text, care transmite o experienţă mistică, ne situează în miezul problemei, descriind creaţia în acelaşi timp ca neant şi ca fiinţă.

Or, creaţia este mai întâi scoasă din neant. Ea se produce *ex nihilo*. Dar nu este făcută din neant, pentru că neantul nu produce nimic. Ar trebui oare să conchidem că ea provine din Dumnezeu? Creaţia este astfel în actul său, şi nu în natura sa, pentru că altminteri ar fi *generare*, şi nu creaţie40. Totuşi, în anumite momente, Eckhart tinde spre această interpretare41, dar ea nu reprezintă punctul său de vedere, care este cel al misticului care asistă la facerea lucrurilor; el se situează în sânul principiului şi se lasă purtat de el, parcurge astfel toate formele de fiinţă, fără să părăsească fiinţa; din eternitate, el contemplă timpul; creaţia este pentru el un fapt de experienţă; el operează cu forţa infinită, resimte bucuria producerii tainelor facerii, generează în sânul său realitatea esenţială: îşi transportă realitatea proprie în esenţa generatoare. Teza ultimă a misticii este în fond identitatea dintre intuiţie şi acţiune: gândirea creează ceea ce contemplă şi contemplă ceea ce creează42.

Dar cum să dăm seama de aceasta? Neştiinţa, *apofaza* nu sunt oare singurele căi prin care o putem face?

39. Predica 71, AH, t. II, p. 75.

40. În *Cartea parabolelor din Geneză* (9, LW I, p. 120), Eckhart stabileşte cu claritate diferenţa. „Creaţia – scrie el – este producerea în afara neantului, iar cerul şi pământul sunt fiinţări (care sunt) acest lucru sau acela, în vreme ce Fiul sau Sfântul Duh, după cum s-a spus, nu sunt acest lucru sau acela, ci fiinţa (considerată) în mod absolut, fiinţa totală şi deplină, care nu provine din neant".

41. Predica 6: „Tatăl naşte pe Fiul lui fără încetare, însă eu mai spun ceva: mă naşte pe mine ca fiu al său şi pentru a fi acelaşi fiu" (AH

I, p. 85; trad. rom., p. 59). Vezi şi Predica 22.

42. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme speculaţi/en Allemagne au XIV siècle*, Paris, 1900, p. 15.

Dacă înţelegi ceva – scrie Eckhart43 – Dumnezeu nu este nimic din aceasta, şi prin faptul că înţelegi orice ar fi din El, cazi în neînţelegere44 (…). Trebuie să scapi complet de faptul-de-a-fi-tu şi să te întemeiezi în faptul-de-a-fi-El, şi faptul-de-a-fi-tu şi faptul-de-a-fi-El devin într-atât un „al meu" încât îi înţelegi pentru eternitate fiinţa originară necreată şi neantul nenumit. (Predica 83, AH II, pp. 152 – 153)

Experienţa mistică, unirea cu Dumnezeu iau locul înţelegerii.

Departe de a discredita creaţia, Eckhart este poate unul dintre gânditorii care îi acordă cea mai mare importanţă. Prin *analogie*, el face din ea primul moment al unei *dialectici*, destinată să arate că creaţia este expresia iubirii lui Dumnezeu şi că ea ne cere să revenim la originea acestei iubiri pentru a-i percepe sensul.

II. Creaţia: *collatio esse45*

Totuşi, această intuiţie este greu de redat, de unde formulele paradoxale folosite de Eckhart, asemenea observaţiei din *Prologul general* (n. 19, p. 67), în care scrie: „Acolo unde sfârşitul şi începutul sunt una, în mod necesar un lucru devine şi în acelaşi timp a fost făcut, în acelaşi timp începe şi a fost săvârşit (…). Aşadar, imediat ce creaţia şi orice lucrare a lui Dumnezeu încep, ele sunt perfecte". Dificultatea ţine aici de interferenţa registrului ontologic şi a celui mistic. Iniţial, Eckhart propune o reflecţie de ordin ontologic, referitoare la perfecţiunea creaţiei46. Dar el substituie curând acestei abordări ontologice o perspectivă mistică, văzând desăvârşirea creaţiei în plenitudinea sa iniţială, situându-se la origine sau la nivelul principiului însuşi. Totodată, el depăşeşte paradoxul introducând ideea *creaţiei continue*.

43. Influenţa lui Dionisie este foarte clară aici.

„Augustin foloseşte formule analoage în Predica 52, 16, şi mai ales în Predica 21, 2, în care spune: „Tot ceea ce îţi imaginezi nu este El,

tot ceea ce vei înţelege prin gândire nu este El; într-adevăr, dacă ar fi El, nu ar putea fi înţeles prin gândire".

45. *Prologul general la Opera tripartită*, n. 16. *Cf*. V. Lossky, *Théologie negative*, pp. „— 46; J. Eberle, *Die Schopfung în ihren Ursachen*. *Untersuchung zum Begriff der Idee în den lateinischen Werken Meister Eckharts*, *diss*., Köln.

1973.

46. Într-adevăr, el comentează primul verset din Geneză, iar perfecţiunea creaţiei este cel de-al patrulea aspect pe care îl abordează.

Timpul, de care până atunci făcuse abstracţie, reapare în comentariul la celebrul *ego operor*". Eckhart subliniază aici că „Dumnezeu a creat toate lucrurile astfel încât nu a încetat să creeze, ci creează mereu şi începe mereu să creeze, iar creaturile sunt mereu în devenire şi la începutul creării lor" 48. Totuşi, Eckhart nu urmăreşte prin aceasta să propună doar o referinţă temporală, ci vrea mai ales să dea seama de miza creaţiei, de problema fiinţei şi de comunicarea lui *esse*.

Definiţia pe care o propune creaţiei: *creatio est collatio esse49* nu pare deloc originală. Ea a fost deja schiţată de Sfântul Toma50, cu deosebirea că Aquinatul nu folosea termenul *collatio* (*esse*). Or, acest cuvânt este plin de sens la Eckhart. El desemnează o adunare, o constituire a fiinţei ce reprezintă o victorie asupra neantului. De aceea, „a crea nu înseamnă a arunca lumea în neantul care se opune lui Dumnezeu, ci a o întemeia în fiinţa care este Dumnezeu" 51. Ne aflăm atunci la antipodul perspectivei de la care am plecat. Creaturile nu mai sunt „un nimic pur şi simplu", ci, ca expresii ale Creatorului lor, sunt sinonime cu plenitudinea.

Scopul lui Eckhart este de „a stabili că numai Dumnezeu creează, adică dăruieşte fiinţă" 52. Numai El este Creator53, numai El este cauză54, pentru că El este prin esenţă fiinţa55. Propoziţia *esse est Deus* apare frecvent la Eckhart şi constituie chiar axa *Operei Tripartite*.

Totuşi, după cum a subliniat E. Zum Brunn56, Eckhart se

situează la intersecţia unei duble influenţe augustiniene şi dionisiene, la care ar trebui adăugată influenţa Sfântului Toma. Pe parcursul vieţii sale, Eckhart pare să opteze tot mai mult pentru perspectiva dionisiană, completată de recitirea lui *Liber de Causis*, ceea ce îl conduce la definirea lui Dumnezeu, nu ca fiinţă, ci *că ne-fiinţă*. Nu vom relua aici

47. Ioaff 5, 17. Acest verset a făcut obiectul a numeroase comentarii în Evul Mediu.

48. *Prologul general*, n. 21, p. 69.

49. Vezi nota 39.

50. I *Sent*., d. 37, q. 1, art. 1. Sfântul Toma spunea doar: „*Creare autem est dare esse*”.

51. Comentariul de la n. 17 a *Prologului general*, p. 135.

52. *Ibid*., p. 133.

53. *Prologul general*, n. 14 – 21.

54. *Cf*. B. Mojsisch, „*Causa essentialis* bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart”, în *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, 1984, pp. 106 – 114.

55. *Prologul general*, n. 12 – 13. *Cf*. W. Bange, *Meister Eckhartslehre vom gottlichen und geschopflichen Sein*, Limburg, 1937; K. Albert, *Meister Eckharts These vom Sein*, Saarbrücken, 1976.

56. „Dieu comme non-etre d’après Maître Eckhart”, *Revue des sciences religieuses* 67/4 (1993), pp. 11 – 21.

analiza lui E. Zum Brunn, ci ne vom mulţumi să observăm că, în privinţa problemei creaţiei, Eckhart rămâne mai degrabă la prima propoziţie: *Fiinţa este Dumnezeu*; El comunică fiinţa de la început şi continuă să comunice pentru a menţine creatura în fiinţă. Într-adevăr, nu avem decât un fragment din reflecţia eckhartiană asupra actului creator57. Dar, în acest fragment, Eckhart se interesează în principal de natura acestui act, de *collatio esse*. El nu stabileşte aici vreo diferenţă între Dumnezeu şi deitate58 şi nu îl priveşte deloc pe Dumnezeu ca intelect59, în acelaşi timp, ideea de *negativitate* este reintrodusă atunci când se pune problema semnificaţiei acestei

collatio esse. Fără îndoială, actul originar îi conferă creaturii *ființa*, dar o și face să iasă din Dumnezeu60 și o orientează spre *neant*. Desigur, creația continuă evită această pierdere de ființă, reiterând darul inițial; totuși, îi revine ființei umane sarcina să lucreze la propria sa constituire.

Numai în comentariul în *Principiob1* întâlnim o adevărată *collatio esse*, un fel de imanență a creației. Or, putem vorbi oare de creație și atunci când Eckhart spune, în celebra Predică 52, „când încă eram în cauza mea primă (…), eram cauza mea însumi" 62; „de aceea eu sunt nenăscut și, potrivit modului meu (de a fi) nenăscut, nu mai pot muri niciodată. Potrivit modului meu (de a fi) nenăscut, sunt din veșnicie, sunt acum și voi rămâne pentru veșnicie (…). Eu am fost propria mea cauză, ca și cea a tuturor lucrurilor" (p. 354)? În *Principio*, ființa umană ar fi oarecum propria sa origine63. Această afirmație este departe de a se înțelege de la sine: numai Dumnezeu este *causa sui.* În plus, creația trimite la rolul Fiului64 și chiar al Treimii65 în acest act originar.

57. Întreaga *Operă Tripartită* ne-ar fi adus informații mai bogate.

58. *Cf*. H. Merle, „*Deitas*: quelques aspects de la signification de ce moț d'Augustin a Maître Eckhart", în *Von Meister Dietrich*… pp. 12 – 21.

59. Acest aspect este totuși esențial în restul operei sale; *cf*. R. Imbach, „*Deus est intelligere*". *Das Verhălinis von Sein und Denken în seiner Bedeutung jur das Gottesverstănânis bei Thomas von Aquin und în den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, Fribourg, col. „Studia Friburgensia", XIV, 1976.

60. Nu vorbește direct de ruptura ontologică, dar ia în seamă realitatea.

61. Vezi *Comentariul la Prologul după Ioan*, în care sunt desprinse diferitele semnificații.

62. Predica 52, trad. fr. de A. de Libera, p. 350.

63. *Ibid*., p. 358.

64. Cuvântul are un loc fundamental în gândirea lui Eckhart.

65. Tema Treimii creatoare este foarte dezvoltată în patristică şi în gândirea medievală. Eckhart îi acordă o mare importanţă, *cf*. A. de Libera, „L'Un et la Trinite selon Maître Eckhart", în *Monotheisme et Trinite*, Bruxelles, Publications de la Faculté Saint Louis, 1991, pp. 77 – 98.

şi nu la cel al fiinţei umane. Eckhart confundă oare *generarea* cu *creaţia*! Paragraful 123 din *Comentariul la Prologul după Ioan* (p. 243) aduce câteva elemente de răspuns. Într-adevăr, Eckhart scrie aici: „El, Fiul unic, născut din Tatăl, şi noi, cu adevărat fiii unui Tată unic. El, care este aşadar (Fiu) prin naşterea care priveşte fiinţa, specia şi natura – de aceea este Fiu prin natură –, în vreme ce noi suntem prin renaşterea care priveşte conformitatea cu natura". În acest fragment, el distinge *naşterea* de *creaţie* şi arată că, prin *har*, poate exista o analogie a filialităţii66. Aici apare, aşadar, dimensiunea mistică, dar Eckhart se străduieşte să aducă şi o contribuţie ontologică, subliniind că adevăratul „*esse* al creaturilor este fiinţa lor în Dumnezeu" 67. Or, ce se poate spune despre această fiinţă *în Dumnezeu*? Fiinţele create pot oare să se menţină acolo? Din momentul în care există creaţie, există „ieşire" (*ussgehen*") şi fiinţele create tind atunci spre neant, părăsesc *essentia* pentru simplul lor *esse*. Totuşi, această „ieşire" nu este sinonimă cu o separare radicală. Prin intelect, prin suflet, subzistă o anumită conaturalitate între Dumnezeu şi fiinţa creată. Dar şi în acest caz problemele sunt dintre cele mai dificile69, în unele texte, ca în Predica 20 b, Eckhart vorbeşte despre crearea intelectului după chipul lui Dumnezeu: „Scânteia intelectului (sufletului), care se aseamănă îngerilor buni, este creată de Dumnezeu fără niciun intermediar, fiind lumina care se menţine deasupra tuturor şi este chipul naturii dumnezeieşti" (AH I, p. 180; trad. rom., p. 144). În texte precum Predica 42, el evocă încă şi mai clar locuirea lui Dumnezeu în suflet70. În alte fragmente, ca Predicile 29 şi 52, merge mai departe şi se referă la „ceva aflat deasupra naturii create a sufletului" 71, chiar la ceva necreat în suflet72, la celebrul *grunt ohne grunt13*, „fond fără fond", în

care fiinţa umană se pierde şi în acelaşi timp se regăseşte. Aceste fragmente.

66. *Cf*. E.H. Weber, art. cât., pp. 97 – 106.

67. V. Lossky, op. cit., pp. 37, 336 – 337.

68. Eckhart a fost influenţat de *excessus mentis* al lui Dionisie şi cu siguranţă şi de Maxim Mărturisitorul.

69. *Cf*. Y. Labbe, „Revenir, sortir, demeurer. Trois figures de l'apophatisme mystique", *Revue thomiste* 92 (1992), pp. 665 – 666.

70. Aceasta este una dintre temele esenţiale ale misticii renane, dezvoltată mai ales de J. Tauler, care îl urmează pe Eckhart.

71. Predica 29, p. 331.

72. În fragmentul din Predica 13, condamnat prin propoziţia 27, Eckhart nu ajunge totuşi la această extremă.

73. *Cf*. B. Dietsche, „Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten", în *Meister Eckhart der Prediger*, Freiburg, Herder, 1960, pp. 200 – 258; A. de Libera, *Introduction à la mystique rhenane*. Paris, (Eil, 1984, pp. 251 – 259; 267 – 277 (*Mistica renană*. *De la Albert cel Mare la* care pot conduce la interpretări eronate, au fost scoase în evidenţă în timpul procesului lui Eckhart. Dar Thuringianul a dat un răspuns clar:

Am considerat că este adevărat şi consider că este şi în conformitate (cu opinia) colegilor mei doctori că există ceva în suflet încât, dacă el ar fi în întregime astfel, adică dacă sufletul ar fi în mod esenţial intelect, ar fi increabil (...). Dar nu am spus de altfel niciodată, din câte ştiu, şi nici nu am gândit că este în suflet ceva care, aparţinând sufletului, este necreat sau increabil, pentru că atunci sufletul ar fi fărâmiţat între creat şi necreat, ceea ce este în contradicţie cu ceea ce am scris şi am învăţat – cu condiţia ca aceasta să nu însemne: necreat sau (dacă vreţi) non-ereat, adică a nu fi creat separat (*per se*), ci „concreat" 74.

Riscul panteismului dispare astfel.

Eckhart a cercetat felul în care se realizează *collatio esse* după „ieşirea" creaţiei. Metafora străpungerii75 şi procesualitatea iubirii ne

dezvăluie aceasta, ca şi fragmentul în care notează: „Acolo unde Dumnezeu priveşte creatura, îi dă fiinţă; acolo unde creatura îl priveşte pe Dumnezeu, ea îşi primeşte fiinţa. (…) Fiinţa sufletului este cunoaşterea intelectuală; (…) de aceea, unde este sufletul, acolo este Dumnezeu" (Predica 10, p. 287; trad. rom., p. 83). Numai că această sinergie nu este prima. Ea presupune, din partea creaturii, un moment de dezapropiere, de abandonare a condiţiei sale de creatură, de unde şi trecerea necesară prin *detaşarea* care se află în chiar miezul operei germane a lui Eckhart76. Prin alegerea acestei negativităţi prin excelenţă care este *detaşarea*, se realizează un schimb subtil: creatura pierde negativitatea inerentă condiţiei sale create pentru a se îndrepta spre unirea cu Dumnezeu, spre plenitudine, spre îndumnezeire77. Astfel se produce *coincidenţa opuşilorâs*, într-o relectură a dialecticii crucii.

Meister Eckhart, trad. rom. de C. Bădiliţă, note, bibliografie şi notiţe individuale traduse de Robert Lazu, Ion şi Mihaela Zgârdău, Timişoara, Editura Amarcord, 1997).

74. DWI, p. 221.

75. El o exprimă clar în Predica 13, unde spune că „nicio creatură nu îl atinge pe Dumnezeu în condiţia proprie ei şi ceea ce este creat trebuie să fie spart pentru ca binele să poată ieşi. Coaja trebuie să fie ruptă în două pentru ca miezul să poată ieşi" (p. 301; trad. rom., pp. 96 – 97). *Cf*. J.-F. Malherbe, *Souffrir Dieu*, Paris, Cerf, 1992.

76. Începând cu *învăţăturile spirituale* şi până la *Tratatul* despre *mângâierea divină*, trecând prin *Predici*.

77. După cum reiese din tratatul său apocrif, *So war Schwester Katrei*, pe care îl vom studia în continuare.

78. Eckhart pregăteşte reflecţia pe care o va relua Nicolaus Cusanus.

III. Detaşarea ca *Aufhebung*

Detaşarea joacă atunci rolul lui *Aufhebung*, după cum reiese din metafora omului nobil.

Acest om – scrie Eckhart în Predica 15 (pp. 312 – 313; trad.

rom., pp. 109 – 110) – se întoarce mai bogat decât era atunci când a ieşit. Cel care a ieşit astfel din sine însuşi va fi redat sieşi într-un mod şi mai propriu. Şi tot ceea ce a lăsat în întregime în multiplicitate îi va fi din nou înapoiat în simplitate, deoarece se regăseşte pe sine însuşi şi toate lucrurile în clipa prezentă a unităţii. Dacă ar ieşi cineva astfel, s-ar întoarce mai nobil decât era atunci când ar fi ieşit. Acest om trăieşte acum într-o libertate detaşată şi cu totul descoperită, neavând nimic căruia să i se supună sau pe care să-l posede mai mult sau mai puţin: tot ce-i este propriu lui Dumnezeu îi este propriu (…). Acest om este fiinţa dumnezeiască şi fiinţa dumnezeiască este acest om. Aici se petrece sărutarea dintre unitatea dumnezeirii şi omul umil, deoarece virtutea numită umilinţă este înrădăcinată în străfundul dumnezeirii, sădită în ea, pentru a-şi dobândi fiinţa în Unul veşnic, şi nu altundeva.

Textul reuşeşte să ne surprindă. El ne înfăţişează, printr-un *raccourci* uimitor, esenţialul gândirii eckhartiene despre *creaţie*. Omul nobil nu este decât o întruchipare a fiinţei umane care a cunoscut o dublă *ieşire*: nu numai inevitabila *ussgehen* a *creaţiei*, ci şi ieşirea din sine însuşi, aleasă în deplină libertate, prin *detaşarea* care îi permite să atingă unificarea, adevărata libertate. De aceea, întoarcerea este „mai nobilă decât ieşirea". Fiinţa creată îşi cunoaşte adevărata alcătuire. Dar care este aceasta? Pentru a vorbi despre ea, Eckhart se referă la o libertate fără conţinui, la o dezgolire totală şi la identitatea dintre acest om şi fiinţa lui Dumnezeu. Din nou ne aflăm în faţa unui paradox. Formulările eckhartiene sunt excesive şi dau senzaţia că ne găsim în prezenţa unei gândiri moniste. De fapt, Thuringianul introduce fără să spună ideea de *hat*-e şi, în continuarea textului, se referă implicit la unirea ipostatică pentru a vorbi despre unirea dintre Dumnezeu şi omul smerit. Aceasta înseamnă depăşirea negativităţii prin cea mai înaltă negativitate, exprimată prin *detaşare*, pe care Eckhart vrea să o pună în lumină în acest

79. Acest termen nu trebuie înţeles în sens hegelian. Pentru Eckhart, cuvântul *ufheben* este sinonim cu *Entbildung* şi ne îndreaptă spre *Uberbildung*, spre odihna în Dumnezeu. *Cf*. W. Wackernagel, art.

cât., pp. 88 – 90.

80. Ceea ce subliniază şi Alain de Libera în comentariul său, *cf*. n. 429.

fragment, ca şi în „Predica despre omul nobil" 81, mult mai dezvoltată, sau în *Tratatul despre detaşare* (AH, p. 164), în care notează că „a fi gol de orice creatură înseamnă a fi plin de Dumnezeu, iar a fi plin de toate creaturile înseamnă a fi gol de Dumnezeu", precum şi în *Cartea mângâierii divine***2*.

Desigur că Eckhart este influenţat de Origen83, de Plotin84 şi, mai direct, de Dionisie, care „susţine că unitatea absolută poate fi atinsă prin detaşarea totală de tot ceea ce există şi de sine însuşi astfel încât, devenind prin extaz *superior faţă de ceea ce este*, contemplatorul nu se mai poate separa de Cel pe care îl contemplă şi, prin urmare, nu mai există decât o singură unitate dumnezeiască" 85. Dar mai mult decât de *aphairesis*, în cazul lui Eckhart este vorba despre kenoză, despre renunţarea în vederea primirii plenitudinii fiinţei: „Dacă Dumnezeu trebuie să facă ceva în tine sau cu tine, trebuie să fii mai înainte din nimic" (Pr. 39, AH II, p. 57).

Această trecere prin renunţarea de sine conduce la împlinire, la îndumnezeire. Însă, pentru a înţelege dialectica eckhartiană, este important să-i studiem *vocabularul*. Pentru a vorbi despre *detaşare*, Eckhart foloseşte în principal doi termeni: *Abgeschiedenheit* şi *Entbildung86*.

Pentru a vorbi despre constituţia fiinţei, *formaţi* 087, foloseşte mai mulţi termeni, în majoritatea lor compuşi ai verbului german *bilden* (care înseamnă *a forma*, *a constitui*): *bebilden* (Tr. II, 21), *entbilden* (Tr. I, 1), *erbilden* (Tr. II, 7), *hineinbilden* (Tr. II, 6), *îmbilden*, *înerbilden* (Tr. II, 6), *uberbilden*, *verbilden* (Tr. II, 6; 21), *widerbilden* (Pr. 16 b; 23), *einformicheit*. Există un text, Predica 40 (DW II, p. 278), în care

81. În această predică, asistăm la o renunţare progresivă care se exprimă la nivelul celui de-al şaselea grad prin *detaşare* şi chiar prin raportul dintre *Entbildung* şi *Uberbildung*, înainte de a ajunge pe

treapta a şaptea ca *Uberbildung* suprem.

82. „Cu cât sufletul este mai pur, mai sărac şi mai dezgolit, cu atât este mai puţin copleşit de creaturi; cu cât se goleşte mai mult de ceea ce nu este Dumnezeu, cu atât mai curat îl primeşte pe Dumnezeu; cu cât este mai mult în Dumnezeu, cu atât este una cu Dumnezeu şi vede în Dumnezeu şi Dumnezeu în el, *faţă către faţă*, ca *transformat într-un chip unic*, după cum zice Sfântul Pavel".

83. Îl citează rar în mod explicit, dar se referă la el prin formula „un maestru a spus".

84. *Cf.* A. Charles-Saget, *Aphairesis* et *Gelassenheit*, Heidegger et Plotin", în *Hermeneutique et ontologie*, Paris, PUF, 1990, pp. 323 – 344.

85. V. Lossky, „La théologie negative dans la doctrine de Denys l'Areopagite", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), p. 205.

86. W. Wackernagel propune o analiză tematică a acestora în lucrarea sa *Ymagine denudări*, pp. 18 – 24, şi în articolul său, pp. 84 – 86.

87. Reluăm termenul latin, moştenit de la Augustin, pe care Eckhart îl foloseşte în câteva rânduri în opera sa latină. În opera germană, a recurs la derivaţi ai lui *bilden*.

vocabularul acesta apare în toată acuitatea sa: „Când omul se abandonează complet lui Dumnezeu, în iubire, se lipseşte de propria sa formă (*entbildet*), fiind informat (*îngebildet*) şi format deasupra lui însuşi (*uberbildet*), în unire cu forma divină (*einformicheit*), în care este una cu Dumnezeu. Pe toate acestea omul le are în formarea sa interioară".

În fragmentul de mai sus, regăsim toţi termenii eckhartieni situaţi în dinamica lor de ansamblu: de la *Entbildung* la *Uberbildung*, trecând prin *îmbildung.* În alte texte, Eckhart adoptă mai degrab*ă îmb ildung*. De altfel, termenul cel mai frecvent folosit este *îmbildung*, care în germana modernă devine *einbilden*, desemnând constituţia internă a fiinţei, *conformatio* faţă de Cuvânt88. Astfel, Eckhart exprimă sensul cercetării sale asupra creaţiei completând termenul anterior cu alţi

doi: *Uberbildung*, din care face corespondentul *a contrario* al lui *Entbildung**9, şi *einformicheit*, care redă unificarea creaturii.

Prin *einformicheit*, creatura este readusă la forma Cuvântului, devenind „asemenea unui punct aflat între timp şi eternitate; prin simţurile sale inferioare, se ocupă în timp de lucrurile temporale, iar prin puterea sa superioară, surprinde şi resimte în afara timpului cele eterne" (Predica 23, AH I, p. 201). Ea se conformează, primeşte acea *einformicheit* cu Dumnezeu, cu Cuvântu' 190.

Creatura este întrucâtva transfigurată în acest chip/imagine prin excelenţă (*ein bilde gotes obe bilde*, Pr. 72, DW III, p. 244), care o introduce în viaţa însăşi a lui Dumnezeu. Ea „este transfigurată prin însuşi faptul că a devenit chip divin, care este chipul Tatălui. Astfel, dacă trebuie să fiţi un singur Fiu, trebuie să vă desprindeţi şi să vă separaţi de tot ceea ce a introdus în voi o distincţie" 91. În această Predică, dar şi în primul *Tratat* (DW V, p. 11, 21, 31), Eckhart face din *detaşare* condiţia acestei transformări, conferindu-i, într-un anumit sens, un rol analog celui al convertirii92.

88. Termenul *einbilden* traduce patru modalităţi ale constituţiei fiinţei: *conformatio* faţă de Cuvânt, recrearea după chipul, dar fără a avea chipul/imaginea Treimii, unirea şi iluminarea. Între acestea, *conformatio* faţă de Cuvânt ocupă locul central.

89. Mai ales în *Cartea mângâierii divine* şi în „Predica despre omul nobil", Eckhart foloseşte cei doi termeni drept corelativi.

90. *Despre detaşare*, DW V, pp. 429 – 430; A.M. Haas, „Meister Eckharts mystische Bildlehre", în *Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, Berlin, De Gruyter, 1971.

91. Pr. 46, DW II, p. 381, AH III, p. 102: „*Und also ist* din *menschlâche nature uberbildet în dem, daz şi worden ist daz gotliche bilde, daz dă bilde ist des vaters. Und also, suit în ein sun sân, se muezet în abescheiden und abegân alles des, daz underscheit an în machende ist*".

92. El îi conferă o dimensiune etică şi ontologică, pe care Sfântul Augustin o acordase convertirii.

Detaşarea, care este, într-un fel, o plonjare în neant, o renunţare de sine, devine printr-o schimbare uimitoare împlinirea fiinţei umane. Aceasta apare cu claritate în lucrarea apocrifă intitulată *Schwester Katrei*, în care Katrei, după ce a atins adâncul prăpastiei *detaşării*, revine în sine şi spune: „*Ich bin Gott geworden*”. Fără îndoială că atât formula însăşi, cât şi autenticitatea eckhartiană sunt problematice. Totuşi, această remarcă a lui Katrei se situează în linia gândirii lui Eckhart, pentru care detaşarea are rolul de a preschimba93 negativitatea în pozitivitate.

Dar nu este vorba de un simplu mecanism, nici de un simplu joc al contrariilor. Dacă detaşarea este într-atât de eficace, aceasta se datorează nu numai faptului că permite depăşirea analogiei94 pentru a accede la fiinţa adevărată, ci şi faptului că este o deschidere către lucrarea harului95 şi conduce spre *naşterea cea nouă*, care este axul însuşi al operei lui Eckhart. Într-adevăr, „nimeni nu este creştin altfel decât în Hristos şi prin fiinţa lui Hristos. Cum ar putea fi un creştin altfel decât prin fiinţă? (…) Iată de ce este scris: *îmbrăcaţi-vă întru Domnul Iisus* (Rom. 13, 14)” 96.

Înţelegem astfel de ce Eckhart defineşte *creaţia* în termeni de negativitate: el propune, urmându-i pe Platon97, pe Augustin şi pe autorii monastici98, o pedagogie a privirii, o dialectică vizând doar esenţialul în vederea împlinirii. În acest plan, *detaşarea* are numai o funcţie propedeutică. Dimpotrivă, *harul* realizează recrearea adevărată şi conduce la *unirea cu Dumnezeu*, acest *har* care este „slava însăşi. Această slavă sau preafericire rezidă în unitatea şi identitatea care în Dumnezeu este activă şi în suflet pasivă” 99. Astfel omul devine „prin har ceea ce Dumnezeu este prin natură” 100.

Această formulă, folosită de mai multe ori de Eckhart, este cel puţin excesivă şi nu a putut să nu provoace multe critici101. Totuşi, Eckhart

93. Eckhart reia într-o manieră proprie ideea centrală a lui Ioan Cassian din *Collationes*, potrivit căreia suntem chemaţi să devenim cei care înfăptuiesc o prefacere spirituală, *Coli*. I, SC 42, pp. 101 – 102.

94. W. Wackernagel, op. cit., pp. 97 – 107.

95. E.H. Weber, „Maître Eckhart et la grande tradition théologique", pp. 97 – 106.

96. Predica latină 20, 200, LW IV, p. 185; „/1, 437, p. 367.

97. *Republica* VI.

98. Mai ales Guillaume de S. Thierry.

99. Predica latină 9, 100.

100. *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, 106, 117 – 118, 177; *Cartea mângâierii divine*, DW V, p. 49; Pr. 12, DW I, p. 193; 66, DW III, p. 109.

101. De pildă, C. Fabro în lucrarea sa, *Participation et causalite selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1961, pp. 551 – 567, spune că Eckhart rămâne la o perspectivă parmenidiană.

vrea să exprime prin ea unirea cu Dumnezeu, unirea care ne transformă şi ne face să participăm, prin iubire102, la viaţa lui Dumnezeu.

Trebuie să recunoaştem însă că există o ambiguitate în concepţia eckhartiană asupra *creaţiei*. Această ambiguitate provine din ideea unei duble creaţii, idee introdusă de Thuringian: o primă creaţie în Dumnezeu, sinonimă cu plenitudinea, şi o a doua care, din cauza ieşirii sale din Dumnezeu, este de ordinul neantului şi a cărei unică mântuire constă în revenirea la Creatorul său103.

La o primă vedere, această interpretare a *creaţiei* pare a ţine de o simplă adaptare a schemei *exitus-reditus* din neoplatonism şi din textele lui Dionisie. De fapt, problema este mai complicată. Nu numai că Eckhart atribuie teologului sarcina de a căuta „ideile lucrurilor care sunt în mintea lui Dumnezeu înainte de a fi produse în corpuri" 104 (în cazul creaţiei, însăşi realitatea sa în Dumnezeu), dar mai ales el încearcă să traducă astfel esenţialul experienţei spirituale105 şi substituie intenţia mistică cercetării ontologice.

Însă aceasta nu face ca reflecţia sa asupra creaţiei să fie lipsită de interes ontologic. El aplică aici analogia prin atribuire extrinsecă106 pentru a defini statutul fiinţei create şi pentru a oferi

cercetării sale asupra harului o dimensiune ontologică107.

În cele din urmă, am putea să adaptăm formula din dreptul roman, *summum jus*, *summa injuria*, interpretării eckhartiene a *creaţiei*, în măsura în care neantul extrem pe care Eckhart îl atribuie de la bun început creaţiei devine plenitudinea cea mai înaltă, realizată în unirea cu Dumnezeu începută încă din această viaţă.

„*Traducere de Miruna Tătaru-Cazaban*

„*O*…

102. A se vedea, de pildă, finalul Predicii rostite cu prilejul sărbătorii Sfântului Augustin, LW V, 1 – 2, pp. 98 – 99.

103. El adaptează aici, probabil, o idee favorită a lui Origen (la care nu se referă explicit, ci prin formula: „un maestru a spus").

104. *Ibid*., p. 90.

105. Eckhart nu evocă niciodată propria experienţă, dar poate că aceasta constituie în fapt chiar dinamica întregii sale opere.

106. F. Brunner, *Eckhart*, Paris, Seghers, 1969, pp. 56 – 57, 66; „Maître Eckhart et le mysticisme speculatif", în *Revue de théologie et de philosophie* 20 (1970), pp. 4 – 8. *Cf*. nota 36.

107. E.H. Weber, art. cât., p. 103.

Serge-Thomas Bonino, *o.p*.

eptul de fiinţă şi cunoa: lui Dumnezeu la Capreolus

Conceptul de fiinţă şi cunoaşterea

Trebuie oare, pentru a-l „salva" pe Sfântul Toma, să sacrificăm şcoala tomistă, posteritate compromiţătoare, despre care suntem înclinaţi să bănuim, urmându-l pe Étienne Gilson, că a fost cea mai crudă încercare a sa? Această strategie are tendinţa de a se răspândi. Într-adevăr, epoca noastră se flatează – fără îndoială, pe bună dreptate – că ar fi redescoperit metafizica autentică a Sfântului Toma, centrată în întregime pe înţelegerea lui *esse* ca act existenţial şi deci ca un *dincolo* neconceptualizabil faţă de fiinţă. Această metafizică, se spune, conduce în mod logic la o teologie a lui *Ipsum esse* fundamental apofatică: Dumnezeu este dincolo de concepte şi scapă ordinii gândirii reprezentative. Astfel, Sfântul Toma – „adevăratul" Sfânt Toma,

restituit de cercetările istorice contemporane – apare ca un fel de *hapax*. El ar fi dejucat cu mult înainte capcanele onto-teologiei ca structură metafizică prin care fiinţa este uitată şi, în consecinţă, ar scăpa destinului funest al metafizicii occidentale descris de Heidegger. Din păcate, necunoaşterea intuiţiilor fundamentale ale Maestrului, contaminările inevitabile care au condus foarte repede la polemicile nesfârşite cu scotismul şi cu celelalte doctrine ale Evului Mediu târziu ce alunecă ineluctabil spre onto-teologie1 ar fi adus din păcate tomismul de şcoală pe făgaşul comun al metafizicilor destinate nihilismului. Ipoteza istoriografică este seducătoare, dar trebuie totuşi verificată.

Îmi propun să privesc din această perspectivă doctrina lui Ioan Capreolus despre conceptul de fiinţă şi cunoaşterea lui Dumnezeu2.

1. *Cf*. analizele lui J.-F. Courtine, *Suárez et le systeme de la metaphysique*, „Epimethee", Paris, Presses Universitaires de France, 1990 (vezi şi recenzia lui G. Prouvost, „La naissance de l'ontologie", *Revue thomiste* XCIII [1993], pp. 478 – 484).

2. Începând cu Gilson, critica şcolii tomiste s-a concentrat în general pe figura emblematică a lui Cajetan. *Cf*. studiul nostru, „Historiographie de l'école

Împletirea acestor două teme şi raportul lor de fundamentare reciprocă sunt în general considerate a fi semnele lipsite de echivoc ale unei structurări onto-teologice a gândirii. Or, toate acestea sunt incontestabil prezente la acest teolog dominican din prima jumătate a secolului al XV-lea, pe care şcoala tomistă îl celebrează ca pe un prinţ (*thomistarum princeps*). Vom ţine seama de aceasta cu destulă precizie, întrebându-ne totodată în ce măsură direcţia de reflecţie descrisă mai înainte a compromis „tomismul" lui Capreolus. Ceea ce nu va putea să nu ridice o seamă de întrebări despre esenţa presupusă a tomismului.

I. Textele şi contextul a. *Contextul literar şi doctrinal*

Partea esenţială a reflecţiei lui Capreolus despre conceptul de fiinţă, în dubla sa anvergură predicamentală şi transcendentală, are avantajul de a fi concentrată în Cartea I din *Defensionesă*, mai precis la

d. 2, q. 1, unde Capreolus examinează următoarea problemă: „Poate fi Dumnezeu cunoscut (de om) în starea sa actuală de călător?” 4. După cum se întâmplă de obicei în *Defensiones*, întrebarea este împărţită în două articole şi trei părţi. În primul articol, Capreolus expune nouă concluzii sau teze, care sunt presupuse a defini liniile de forţă ale poziţiei Sfântului Toma. Astfel, ele sunt în mare decupate în funcţie de textele însele ale Aquinatului, în faţa cărora Capreolus îşi face o datorie să dispară5.

thomiste: le caz Gilson”, în *Saint Thomas au XXe siècle*, lucrările colocviului dedicat centenarului *Revue thomiste*, Paris, Editions Saint-Paul, 1994, pp. 199 – 313. Totuşi, după cum vom vedea, Cajetan nu este un început absolut şi, dacă trebuie să-i reproşăm tomismului că a alunecat spre o structurare onto-teologică, această derivă este cu mult anterioară marelui comentator.

3. Cartea I din *Defensiones* a fost încheiată în 1409. În tot acest studiu, textele lui Capreolus sunt citate după *Defensiones theologiae divi Thomas Aquinatis*, *de novo editaie cura et studio* RR. PP. C. Paban şi T. Pegues, Tours, 1900 – 1908. Pentru referinţe, citǎm numărul paginii, apoi coloana (a sau b). Cum majoritatea textelor pe care le citǎm sunt luate din t. 1, nu se va menţiona volumul decât în celelalte cazuri.

4. *Defensiones*, I, d. 2, q. 1, 117 a: „*Utrum Deus sit a nobis pro stătu viae intelligibilis*?”. Ne vom referi uneori şi la I, d. 8, q. 4, 37 lb-415 b, unde Ioan Capreolus, trimiţând la concilierea dintre pluralitatea atributelor şi simplitatea lui Dumnezeu, atinge problema cunoaşterii lui Dumnezeu prin concepte comune.

5. *Cf*. *ibid*., *prov*., *q*. 1, la-b: „*Sedantequamadeonclusiones veniam*, *praemitto unum*, *quodper totam lecturam haberi volopro supposito*, *et est quod nihil de*

Articolul 2 este subdivizat în două părţi. În prima, Capreolus prezintă obiecţiile care au fost aduse de anumiţi teologi medievali uneia sau alteia dintre tezele tomiste expuse mai înainte. În cea de-a doua, în care dezvoltă reflecţii mai personale, el răspunde punct cu punct, cu remarcabile nuanţe, acestor obiecţii.

E semnificativ că tema abordată de Capreolus în această d. 2, q. 1 nu este cea pe care o tratează în mod direct Sfântul Toma când, în *Scriptum*, comentează d. 26. Nu este vorba nici de tema pe care o tratează Duns Scotus în d. 2 din *Ordinatiol.* În schimb, Petrus Aureolus consacră prima secţiune din comentariul său la d. 2 întrebării dacă „Dumnezeu este inclus în conceptul de fiinţă pe care îl are călătorul" 8, ceea ce corespunde întocmai problematicii pe care o abordează Capreolus. Petrus Aureolus, în privinţa acestui punct, ca şi în multe altele, ar putea fi interlocutorul privilegiat al lui Ioan Capreolus9.

proprio intendo influere, sed solum opiniones quae mini videntur de mente's. Thomae fuisse recitare, nec aliquas probationes ad conclusiones adducere praeter verba sua, nisi raro. Obiectiones vero Aureoli, Scoţi, Durandi, Joannis de Râpa, Henrici, Guidonis de Carmelo, Garronis, Adam et aliorum sanctum Thomam impugnantium propono locis suiş adducere et solvere per dicta's. Thomae".

6. În *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 2, Sfântul Toma abordează teme referitoare la unitatea şi la pluralitatea în Dumnezeu. Numai în d. 3, q. 1, a. 1 tratează despre întrebarea: „*Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato*", fără să fie vorba de altfel în această privinţă de problema analogiei numelor divine.

7. *Cf*. Ioan Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 2, *Opera omnia* II, Vatican, 1950, p. 125 ss. Scotus tratează, într-o primă parte, despre fiinţa lui Dumnezeu şi a unităţii sale şi, în a doua parte, despre problema trinitară a persoanelor şi a producţiilor intradivine. El nu abordează problemele referitoare la cunoaşterea pe care o avem despre Dumnezeu decât în d. 3, pars 1, q. 1: „*Utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris*"; q. 2: „*Utrum Deus sit primum cognitum a nobis naturaliter pro stătu isto*"; q. 3: „*Utrum Deus sit primum obiectum naturale adaequatum respectu' intellectus viatoris*…" (*Opera omnia* III).

8. *Cf*. Petrus Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, ed. E.M. Buytaert, New York, 1956, II, Distinctio II, Sect. 9, B (Questio nona): „*Utrum Deus înciudatur infra conceptum entis, quem habet*

viator”, p. 471.

9. P. Pegues, în avertismentul său către cititor (*Defensiones* I, p. XII), nota deja – şi o simplă privire aruncată asupra *Defensiones* confirmă acest lucru – că Aureolus era *praecipuus adversarius* al lui Capreolus. *Cf*. studiul nostru „Capreolus contre Pierre Auriol: une certaine idee de la connaissance” (în curs de apariţie).

Examinarea obiecţiilor pe care Capreolus le aduce tezelor tomiste pe care le apără în d. 2, q. 1 confirmă acest lucru. Într-adevăr, singurii doi teologi citaţi cu numele, de la care Capreolus preia aceste obiecţii – şi, prin urmare, cu care intră în dezbatere –, sunt Petrus Aureolus10 şi Duns Scotus11. Trebuie să mai observăm că argumentele lui Scotus sunt prezentate de mai multe ori în conformitate cu expunerea pe care a făcut-o Aureolus în *Scriptum12*. Cât despre argumentele autorilor anonimi (de fapt, carmelitul Gerardus din Bologna şi dominicanul Hervé de Nedellec) pe care Capreolus îi invocă împotriva unităţii conceptului de fiinţă, sunt la rândul lor luate direct din expunerea lui Petrus Aureolus13. Textul lui Petrus Aureolus constituie deci orizontul imediat al reflecţiei lui Capreolus, care avea cu siguranţă d. 2, sect. 9 în faţa ochilor atunci când a compus această parte din *Defensiones*.

Or, Petrus Aureolus, chiar dacă ia distanţă faţă de teoria univocităţii fiinţei, impune dezbaterii o configuraţie „scotistă”. Într-adevăr, găsind un pretext într-o aluzie a lui Petru Lombardul la suprainteligibilitatea divină, maestrul franciscan începe o reflecţie despre cunoaşterea lui Dumnezeu pe care o conduce imediat spre problema conceptelor prin care omul poate să-l cunoască în această lume pe Dumnezeu. La rândul ei, această problemă se cristalizează în jurul celei de a şti dacă Dumnezeu este inclus în conceptul de fiinţă14. Deci, de la bun început conceptul de fiinţă este privit drept condiţie de posibilitate a discursului teologic, ceea ce trădează o influenţă scotistă clară.

10. *Argumenta Aureoli*: 125 b-126 b (*contra primam conclusionem*), care reia rezumând *Scriptum* I, d. 2, sect. 9, C, a. 4, pp.

491 – 505; 127 b-128 b (*contra tertiam conclusionem*), care reia rezumând d. 2, sect. 10, C, a. 3, pp. 538 – 540.

11. *Argumenta Scoți*: 128 b-129 a (*contra quintam conclusionem*), care trimite la *Qaaestiones super libros Metaphysicorum* II, q. 3, ed. Vives, t. 7, p. 103 ss; 129 fe-132 b (*contra nonam conclusionem*), care trimite la *Quaestiones super libros Metaphysicorum* IV, q. 1, ed. Vives, t. 7, p. 145 ss.

12. *Cf*. 129 b: „*Ista autem argumenta* [argumentele lui Scotus în favoarea unității conceptului de ființă] *alii ponunt*, *sub alia forma*, *licet sensus sit idem*". Capreolus citează atunci fragmentul din *Scriptum*, d. 2, sect. 9, B, pp. 471 – 477, în care Aureolus expune teoria lui Scotus.

13.126 b: „*Arguitur contra primam conclusionem ab aliis*…". Capreolus îl citează într-adevăr pe Aureolus, *Scriptum* I, d. 2, sect. 9, B, pp. 477 – 480.

14. Petrus Aureolus, *Scriptum* I, d. 2, q. 9, nr. 5, p. 471: „*Et quia Magister dicit*, *quod intellectus noster în luce divina tam excellenti non figitur*, *ideirco circa conceptus possibiles haberi de Deo a nobis viatoribus inquisitio hic incurrit*. *Et quoniam Mi sunt conceptus entis qui est comunissimus et conceptus attributorum – de attributis autem inferius magis est inquirendum Distinctione VIII*, *ubi de ipsisfit* mentio *specialis – ideirco hic quaerendum occurit utrum Deus înciudatur infra conceptum entis*".

În cadrul acestei problematici „scotiste", Aureolus expune totodată o teorie originală despre conceptul de ființă15. El prezintă pe rând, pentru a le opune şi a le respinge apoi, teoria „comună", atribuită lui Gerardus din Bologna şi Hervé de Nedellec, şi teoria scotistă. Potrivit teoriei comune, conceptul de ființă nu ar trimite la una, ci la mai multe *rationes*, adică la mai multe conţinuturi inteligibile distincte, formând totuşi o anumită unitate analogică. El ar conţine astfel, în act şi distinct, într-un mod disjunctiv, raţiunile proprii fiecărui lucru16. Dar Aureolus respinge o astfel de manieră de a vedea lucrurile deoarece, pentru el, conceptul de ființă nu trimite, într-un mod distinct şi determinat, la nicio *rade*. Astfel, el înlătură tot atât de hotărât, deşi îi

pare mai aproape de adevăr, teoria scotistă a univocităţii fiinţei, potrivit căreia conceptul transcendental de fiinţă ar corespunde unei *ratio* unice17. Pentru Aureolus, conceptul de fiinţă este unul minimal, lipsit în act de orice *ratio* şi deci capabil să le conţină pe toate în mod implicit. Unitatea sa este doar de ordinul confuziei şi al indeterminării18. De fapt, în pofida aparentei simetrii dintre critica adresată opiniei comune şi cea adresată lui Scotus, Aureolus nu se îndepărtează de Scotus… decât pentru a-l salva cum poate mai bine!

15. Despre conceptul de fiinţă la Petrus Aureolus, *cf*. S.F. Brown, „Avicenna and the Unity of the Concept of Being", *Franciscan Studies* 25 (1965), pp. 117 – 150 (Aureolus: 135 – 150).

16. Petrus Aureolus, *Scriptum* I, d. 2, sect. 9, C, a. 1, nr. 49, p. 483: „*Voluerunt aliqui dicere, quod conceptus entis aut alicuius dicit actu rationes plures. Dicit eram per prins rationem substanţiae; alio vero per attibutionem, et dicit quamlibet sub propria ratione, non sub aliqua communi în qua conveniant. Est tamen ipse conceptus disiunctivus, non copulativus*". *Aliqui* la care se referă sunt, după cum arată Petrus Aureolus, Gerardus (din Bologna) şi Hervé (Nedellec). Pentru carmelitul Gerardus din Bologna (t 1317), *cf*. *Quodlibet* I, q. 1, în care abordează univocitatea scotistă. Acest text a fost editat şi prezentat de S.F. Brown, „Gerard of Bologna's *Quodlibet* I, q. 1. On the Analogy of Being", *Carmelus* 31 (1984), pp. 143 – 170. Pentru dominicanul Hervé de Nedellec (t 1323), Aureolus trimite la un *Quodlibet*. Buytaert precizează că este vorba de al treilea, dar îmi pare că Aureolus se referă mai degrabă la *Quodlibet* II, q. 7.

17. Petrus Aureolus, *Scriptum* I, d. 2, sect. 9, C, a. 1, nr. 50, p. 484: *Alii tamen subtilius et ad veritatem proprius accedentes dixerunt quod nullo modo audito de aliquo quod est ens vei aliquid, concipiuntur propria e rationes entium distinctive, immo aliqua ratio communis omnibus*".

18. Cf. de exemplu, Petrus Aureolus, *Scriptum* I, d. 2, sect. 9, C, a. 2, nr. 53, p. 485: „*Conceptus ille est simpliciter denudatus în actu ab omni ratione, una vei pluribus, propria vei communi, tantummodo unus*

existens unitate confusionis et omnimodae indeterminationis"; a. 5, nr. 91, p. 505: „*Conceptus entis est simpliciter denudatus ab omni r*atione *actuali*, *una vei pluribus*, *propria vei communi*, *et ideirco est tantum unus unitate confusionis*, *implicite omnem rem et omnem ra*tionem *continens*, *explicite vero nullam*".

Aureolus – s-a scris – tinde să gândească simpla unitate a conceptului de fiinţă astfel încât să depăşească obiecţiile ridicate de criticii univocităţii. Obiecţia fundamentală a adversarilor lui Scotus era aceea de a fi făcut din fiinţă un gen. Scotus a încercat adesea în scrierile sale să răspundă acestei obiecţii. În opinia lui Aureolus, toate aceste încercări scotiste n-au fost decât eşecuri. Simpla unitate a conceptului de fiinţă nu poate fi susţinută decât dacă diferenţele ultime şi atributele transcendentale sunt în interiorul conceptului de fiinţă. Şi pentru a exista într-adevăr unitate, ele trebuie să fie conţinute implicit, în modul cel mai indistinct şi mai indeterminat 19.

Ioan Capreolus, respingând în acelaşi timp teza scotistă a univocităţii şi propunerea lui Aureolus referitoare la un concept nedeterminat de fiinţă, adoptă totodată fără să-şi dea seama presupoziţia necriticată care stă la baza celor două poziţii: necesitatea unui concept de fiinţă într-adevăr unitar drept condiţie a validităţii discursului teologic. Astfel, schimbarea de front care s-a produs între Sfântul Toma şi comentatorul său nu se află acolo unde se presupune în mod spontan. Desigur, Capreolus tuna şi fulgera împotriva univocităţii scotiste, în vreme ce Sfântul Toma îşi elabora teoria „numelor divine" împotriva echivocităţii întâlnite la Maimonide – critica univocităţii fiind prezentă, la Aquinat, mai mult din motive de simetrie decât din reale motive polemice20. Însă trebuie să observăm că, deşi critică univocitatea lui Scotus, Ioan Capreolus nu este mai puţin sever la adresa teoriei potrivit căreia unitatea conceptului de fiinţă ar trimite numai, *ex parte rei*, la o pluralitate de *rationes* unificate analogic. Or, această teorie nu este alta decât cea a lui Hervé de Nedellec şi a primei şcoli tomiste! Opunându-i o teorie a analogiei care postulează, *ex parte rei*, unitatea de la nivelul lui *ratio*, Capreolus arată

că s-a raliat într-adevăr sistemului scotist, asupra căruia operează dăar câteva amenajări „în stil tomist".

b. *Obiectul intelectului (tezele 1 – 4)*

Cele nouă teze din a. 1 pot fi grupate cu uşurinţă în două ansambluri. Primele patru tratează despre obiectul cunoaşterii intelectuale umane în general, iar ultimele cinci despre cunoaşterea umană a lui Dumnezeu în lumea de aici.

19. S.F. Brown, „Avicenna…", p. 148.

20. *Cf*. H.A. Wolfson, „St Thomas on Divine Attributes", în *Milanges offerts* a *Étienne Gilson*, Paris, 1959, pp. 673 – 700 (685 – 686).

Iată tezele despre obiectul intelectului uman:

1° Obiectul prim şi prin sine al intelectului nostru este fiinţa21.

2° Adevărul este obiectul prim, adică adecvat, al intelectului nostru. El nu este totuşi prin sine, adică prin raţiunea sa proprie22.

3° Obiectul material al intelectului, care ne este conatural şi proporţionat în vederea actului intelecţiei în starea actuală (a omului), este quidditatea lucrului materia123.

4° Deşi adevărul nu este obiectul *quod* prin sine sau formal al intelectului, el este obiectul *quo* formal sau prin sine al intelectului24.

Se desprind, aşadar, două problematici privitoare la obiectul intelectului: cea a fiinţei (tezele 1 şi 3) şi cea a adevărului (tezele 2 şi 4). Prima este hotărâtoare, deoarece, în a. 2, obiecţiile şi răspunsurile lui Capreolus privesc doar prima şi cea de-a treia concluzie. Împotriva celei de-a treia concluzii, Capreolus menţionează obiecţiile lui Petrus Aureolus, care îşi închipuie că Toma face din quidditatea realităţii materiale obiectul formal al intelectului, în timp ce ea nu este decât obiectul material *pro stătu ist025*. Mai interesantă din perspectiva noastră este ofensiva lui Petrus Aureolus împotriva primei concluzii. Într-adevăr, deşi într-un mod lateral faţă de teza însăşi, ea ridică problema unităţii fiinţei: „Împotriva anumitor lucruri afirmate în prima concluzie, adică a faptului că raţiunea şi conceptul fiinţei sunt primele între toate şi că toate celelalte se reduc la ele, Aureolus

argumentează în multe moduri, arătând că fiinţa nu are o singură raţiune" 26. Dezbaterea va lăsa deci în plan secund problematica iniţială a obiectului intelectului, pentru a se

21.117 a: „*Obiectum primum et per se noştri intellectus est ens*".

22.117 b: „*Verum est obiectum intellectus noştri primum*, *id est adaequatum*, *non tamen per* se *hoc est per propria* în *rationem*".

23.118 a: „*Materiale obiectum intellectus*, *et connaturale ac proporţionatum nobis ad intelligendum pro stătu isto*, *est quidditas rei materialis*".

24.119 b: „*Licet verum non sit per se vei formale obiectum quod intellectus*, *stat quod est formale et per se obiectum quo intellectus*".

25. *Cf*. 135 b-136 a: „*Ad argumenta* (*Aureoli*) *contra tertiam conclusionem*, *dicitur quod solum probant quod quidditas rei materialis non sit formale obiectum intellectus conjuncţi*; *nec hoc negatur în illa conclusione*. *Sed non probant quin quidditas materialis sit materiale obiectum ejusdem*, *sibi proporţionatum pro stătu isto*".

26.125 b: „*Contra quaedam dicta în prima conclusione*, *scilicet quod ratio et conceptio entis prima est inter omnes*, *et în illam omnes aliae solvuntur*, *arguit Aureolus multipliciter*, *probando quod ens nullam unam habet rationem*".

concentra asupra conceptului de fiinţă şi a eventualei sale unităţi. Capreolus prezintă trei argumente ale lui Aureolus împotriva unităţii reale, care ar fundamenta conceptul de fiinţă. Urmează apoi, tot împotriva pretinsei unităţi a conceptului de fiinţă, zece argumente „anonime", care sunt şi acestea extrase din Aureolus, dar care reiau de fapt argumentele lui Gerardus din Bologna şi ale lui Hervé de Nedellec împotriva univocităţii conceptului de fiinţă.

c. *Cunoaşterea lui Dumnezeu* (*tezele 5 – 9*)

În privinţa cunoaşterii pe care o avem despre Dumnezeu, Capreolus enunţă cinci teze:

5° în starea de călător (a omului), Dumnezeu nu poate fi cunoscut prin esenţa sa, adică în sine27.6° în starea de călător, îl putem cunoaşte pe Dumnezeu plecând de la efectele sale şi în efectele

sale28.7° în starea de călător, Dumnezeu poate fi cunoscut imediat, fiind atins de cunoaşterea omului, deşi aceasta trece prin intermediari.

Dar atunci când îl atinge pe Dumnezeu, ea se poate gândi la El imediat, astfel încât nu mai este necesar din acel moment să te gândeşti mai întâi la altceva pentru a te gândi la Dumnezeu29.8° în starea de călător, putem avea un concept propriu despre Dumnezeu. Afirm acelaşi lucru despre o specie care îi este proprie30.9° Călătorul îl poate concepe pe Dumnezeu cu ajutorul aceluiaşi concept prin care concepe şi creatura, deşi numele care semnifică acest concept nu este afirmat univoc despre Dumnezeu şi despre creatură31.

27.120 b: „*Deus non potest a nobis în via cognosciper essentiam suam vei în se*".

28.122 a: „*În via possumus Deum cognoscere ex suiş et în suiş efectibus*".

29.122 b: „*Deus potest în via imediate cognosci*, *ita quod cognitio viatoris attingit în ipsum*, *licet per media transeat*; *dum autem Deum attingit*, *potest de ipso imediate cogitare*, *şic quod ex tune ad cogitandum de De-o non oportet praecogitare de alio*".

30.124 a: „*În stătu viae possumus habere aliquem conceptum De-o proprium*; *et idem dico de specie sibi propria*".

31.124 a: „*Codem conceptu quo viator concipit creaturam potest concipere Deum*, *licet nomen signifleans Uium conceptum non clicatur univoce de De-o et creatura*".

În a. 2, obiecţiile nu vizează decât tezele a cincea şi a nouă. Ele sunt, în cea mai mare parte, extrase din *Comentariul* lui Duns Scotus la *Metafizica*. Tezei 5 i se opune convingerea scotistă potrivit căreia „intelectul unit (cu corpul) poate în mod natural să cunoască ceea ce sunt substanţele separate în ele însele" 32. Celei de-a doua părţi din teza 9 i se opune teoria scotistă despre univocitatea fiinţei: „Conceptul de fiinţă este univoc pentru Dumnezeu şi pentru toate fiinţările" 33.

Această scurtă trecere în revistă – foarte materială încă – a problemelor abordate arată totuşi profunda unitate a temei principale. Problematica obiectului (şi deci a naturii) intelectului uman şi cea a

cunoaşterii pe care o avem despre Dumnezeu se cheamă una pe cealaltă. Amândouă trimit mai cu seamă la problematica conceptului de fiinţă ca la fundamentul lor teoretic. Mai precis, la problematica *unităţii* conceptului de fiinţă. Această unitate pare a fi într-adevăr necesară pentru a fundamenta, mai întâi, unitatea obiectului intelectului şi, în al doilea rând, pertinenţa discursului metafizic şi teologic, această din urmă problematică finalizând-o pe cea anterioară.

32.128 b: „*Contra quintam conclusionem arguitur secundum Scotum super 2* Metaphysicae (*q*. *3*), *multis mediis quibus nititur probare quod intellectus conjunctus potest naturaliter cognoscere de substantiis separatis quid sunt*".

33.12%: „*Conceptus entis est univocus De-o et omnibus entibus*". Această teorie scotistă despre univocitate, aşa cum o prezintă Capreolus, se bazează pe două presupoziţii majore. Prima este aceea potrivit căreia „conceptul de fiinţă este unul în sine şi distinct de toate celelalte (*conceptus entis est unus în se et distinctus ab omnibus aliis*)", teză în favoarea căreia Capreolus prezintă mai întâi argumentele lui Scotus (12%), apoi douăzeci şi cinci de argumente anonime care, potrivit lui, se reduc la acelaşi (129 b-132 a). Aceste argumente sunt, în fapt, extrase *ad litteram* din Petrus Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 2, sect. 9, B, nr. 6 – 30, pp. 471 – 477. Cea de-a doua presupunere este aceea potrivit căreia „conceptul de fiinţă este real, adică nefabricat de intelect, luând conceptul în sens obiectiv, şi nu ca potenţialitate care concepe, nici ca act al ei (*conceptus entis est realis*, *id est non fabricatus ab intellectu*, *summendo conceptum obiective*, *et non în potenţia concipiente*, *nec pro actu ejus*)" (129 b). Scotus stabileşte aceasta prin şase argumente (132 a): „În sfârşit, plecând de la aceste două presupoziţii, şapte argumente ale lui Scotus dovedesc univocitatea conceptului de fiinţă aplicat lui Dumnezeu şi creaturilor" (132 a-b). Despre univocitatea scotistă şi semnificaţia ei în istoria filosofiei, *cf*. O. Boulnois, *Jean Duns Scot*, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocite de l ttant*, „Epimethee", Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

II. Unitatea conceptului de fiinţă a. *Concept formal şi concept obiectual*

Conceptul de fiinţă34, ca orice concept de ordinul primei intenţii, reprezintă într-o anumită măsură realitatea, pentru că, în cunoaşterea umană, el este fructul rezultat din legătura intelectului cu obiectul extramental şi poartă, aşadar, asemănarea cauzei sale. Dar, din perspectivă tomistă, raportul conceptului cu realul nu este deloc unul linear. Nu există, în cazul intelectului creat, o corespondenţă directă, termen cu termen, între ordinea noetică a conceptelor şi ordinea ontologică a realului, tocmai pentru că accesul la inteligibil este, pentru noi, indirect. Desigur, Duns Scotus nu are naivitatea de a presupune un strict paralelism ontologicologic. El nu ignoră activitatea proprie minţii în construirea anumitor concepte, dar, în cazul conceptului real, Scotus consideră că fiecărui concept distinct îi corespunde în afara minţii o entitate reală, comună din punct de vedere formal obiectelor subsumate de concept35. Este cazul conceptului de fiinţă. Prin urmare, din perspectivă scotistă, problema unităţii fiinţei se formulează, pentru a spune astfel, în acelaşi fel în plan conceptual şi în plan real. Univocităţii conceptului de fiinţă îi corespunde unitatea unei entităţi reale, comună fiinţărilor.

34. Urmând o bună metodă, Capreolus începe (132 b) prin a defini ceea ce înţelege prin concept sau *ratio* sau *intentio*, termeni care sunt daţi, la 133 b, ca sinonimi: „Trebuind să răspund la argumentele împotriva primei concluzii, expun mai întâi ceea ce înţeleg prin *ratio* a fiinţei, a binelui sau a orice altceva (*Ad argumenta contra primam conclusionem dicturus*, *praemitto quid intelligo per rationem entis*, vei *boni*, *vei alicujus alterius*)". Pentru a face aceasta, el citează îndelung din două texte ale Sfântului Toma – *Contra Gentiles* I, c. 53, şi în *Sent*. I, d. 2, q. 1, a. 3 – de unde reiese că prin concept înţelegem forma inteligibilă pe care intelectul, actualizat şi informat prin forma prezentativă (*species*) a obiectului, o concepe în el însuşi. Despre sensul lui *ratio* la Capreolus, *cf*. şi II, d. 34, q. 1, a. 3 (t. 4, 388 a-b).

35. *Cf*. Ioan Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 4, pars 1, q. un., *Opera*

omnia IV, Vatican, 1956, „Appendix", p. 381: „*Omni entităţi formali correspondet adaequate aliquod ens*". *Cf*. A. de Muralt, *L'enjeu de laphilosophie medievale*, Leyde, Brill, 1991, „La doctrine medievale des distinctions: la distinction formelle selon Duns Scot", pp. 64 – 70. Opoziţia dintre Sfântul Toma şi Duns Scotus în această privinţă este una dintre figurile privilegiate ale opoziţiei dintre aristotelism şi platonism.

Or, este tocmai ceea ce Capreolus, atunci când examinează poziţia scotistă, refuză de la bun început, sprijinindu-se pe distincţia dintre conceptul obiectual şi conceptul forma136. Conceptul formal este o realitate noetică intramentală, o formă produsă de intelect în actul intelecţiei. Din punct de vedere subiectiv, conceptul formal este un accident, o formă-calitate subiectată în intelect. Din punct de vedere obiectiv, el reprezintă şi exprimă într-un mod inteligibil obiectul cunoscut. Termenul – mult prea polivalent – *ratio* poate exprima acest din urmă aspect al conceptului formal. Cât despre conceptul obiectual – expresie în mod evident nefericită, pentru că acest concept nu are nimic dintr-un concept în sensul obişnuit al termenului –, el „nu este nimic altceva decât inteligibilul situat în faţa intelectului care formează conceptul (formal). De exemplu, natura umană este conceptul obiectual al intelecţiei prin care e înţeles omul ca atare" 37. Din această perspectivă, el este fundamentul adevărului conceptului forma138.

Or, linia constantă a lui Capreolus, în critica pe care o aduce scoţismului, constă în a pune în evidenţă faptul că problema unităţii unui concept – a conceptului de fiinţă în ocurenţă – necesită un răspuns diferit dacă este vorba de conceptul formal (desigur, în dimensiunea sa obiectivă)

36. Sintagma „concept obiectual" se întâlneşte deja la Petrus Aureolus, *Scriptum*, d. 2, sect. 9, C, nr. 48, p. 483: conceptul „*potest accipi vei pro actu intellectus realiter intellectul inhaerente*, *vei pro conceptu obiectali*". Dar, la el, conceptul formal este un act, şi nu, ca la Capreolus, o formă reprezentativă. Referitor la conceptul obiectual, problema conceptului de fiinţă se pune, pentru Aureolus, în modul

următor: „*Inquiritur an işti intellecţioni correspondeat aliqua simplex ratio obiectalis, communis omni ei quod est ens vei aliquid, sicut correspondet omni speciei animalis una ratio communis, pută sensibile, sub qua omnes species praedictae concipiuntur, cum intelligitur animal; aut non est aliqua una ratio communis, sed sunt ibi în actu et distincte omnes propria e rationes entium quorumcumque, pută propria ratio substanţiae, qualitatis, vei similium, aut quomodo est de ipso conceptu*".

37.14 la: „*Non est alind quam intelligibile quod objicitur intellectul formanţi dictam conceptionem, sicut natura humana diceretur conceptus obiectalis illius intellectionis qua intelligitur homo inquantum hujusmodF*.

38. *Cf*. 375 a: „*Isto modo ratio sapientiae dicitur esse în aliqua re* extra*animam, non quia sit în ea subiective, sicut accidens în subiecto; Mo modo eram sunt in intellectu; sed quia in re est aliquid quod respondet Mi raţioni, per similitudinem faciens ejus veritatem. Et ideo tales rationes dicuntur esse subiective in intellectu sed in re sicut în fundamento suae veritatis. Ex hoc eram res dicitur fundamentum rationis quae est in intellectu, quia conformatur Mi raţioni, et est talis în essendo qualis Ma în repraesentando*".

sau de conceptul obiectua139. Prin această distincţie fundamentală, care interzice tratarea problemei unităţii fiinţei numai în plan noetic, Capreolus „aduce discuţia pe terenul metafizic propriu Sfântului Toma", aşa cum bine a observat părintele Montagnes40.

Şi potrivit lui Capreolus coerenţa discursului teologic postulează un concept formal de fiinţă ce prezintă o adevărată unitate, în absenţa căruia s-ar cădea *rafallacia aequivocationis*. El nu încetează să afirme că acest concept trebuie să fie într-adevăr unitar41. Dacă există analogie, ea nu este cu siguranţă de partea lui *ratio* sau a conceptului formal: nu conceptele sunt analoage, ci, eventual, realităţile care le întemeiază42.

Întreagă problemă constă, aşadar, în a determina ce tip de unitate a conceptului obiectual, ce tip de unitate dinspre partea realităţii *tex parte rei*) este cerut pentru a întemeia unitatea necesară a

conceptului formal de fiinţă. În această privinţă, tomistul nostru se îndepărtează cu siguranţă de Scotus… dar se apropie oare astfel de Sfântul Toma?

b. *Analogia*

Potrivit lui Capreolus, unitatea conceptului obiectual poate fi de două tipuri43. O primă formă de unitate se obţine prin participarea diverselor realităţi subsumate de concept la o formă sau o natură nedivizată. Aceasta este unitatea univocă a genului sau a speciei44. A doua formă de unitate este „unitatea de atribuire: mai mulţi care se raportează la ceva

39.14 la: *id omnes ejus* (= *Scoţi*) *probationes*, *dicitur generaliter*, *quodutique bem probant quod ens habeat unum conceptum communem De-o et creaturis et didtm praedicamentis*, *sumendo conceptum pro conceptione quam intellectus format dum concipit ens*. *Şi autem loquamur de concepţii obiectali* (…), *tune distinguendum est de unitate*".

40. B. Montagnes, „La Doctrine de l'analogie de l'etre d'après saint Thomas d'Aquin", *Philosophes midievaux* 6, Paris-Louvain, 1963, p. 125.

41. *Cf*. 142 b: „*Tam Deus*, *quam creatura*, *quam ens reale*, *quam ens rationis*, *habent unum conceptum formalem vere unum*; *sed conceptum obiectalem*, *non perfecte unum*"; 143 a: conceptul care slujeşte drept termen mediu într-un silogism trebuie să fie „*vere unus ex parte intellectus*".

42. *Cf*. 135 b: „*În primario significate entis est attributio*, *loquendo de signifleato quod est res*; *non autem de significate quod est conceptus*, *şic quod în conceptibus sit attributio unius ad alium*, *sed conceptus est tantum unum*".

43. *Cf*. 14 la-b.

„14 lb: „*Attenditur penes aliquam formam vei naturam* quae *participatur a multis*, *qualis est unitas generis vei speciei*".

unic sunt numiţi unul prin atribuire" 45. Această unitate, precizează Capreolus, este mult mai slabă decât precedenta46. Ea poate fi totuşi suficientă pentru a întemeia adevărul unui concept

formal unitar în plan noetic. Dar trebuie să rafinăm analiza, pentru că orice unitate obiectuală bazată pe atribuire nu este suficientă.

Capreolus nu a elaborat niciodată ca atare un „tratat" de analogie, iar tema analogiei nu ocupă în definitiv la el, aşa cum se întâmpla deja la Sfântul Toma, decât un loc destul de discret. Ea nu este sistematizată sub formă de prolegomene la orice teologie filosofică, cum va fi cazul un secol mai târziu la Cajetan47. Acestea fiind spuse, în textul de care ne ocupăm găsim o schiţă a unei teorii generale a analogiei.

„Există – afirmă Capreolus – trei forme de analogie". 48 De fapt, analogia este dublă, cea de-a doua formă subdivizându-se la rândul ei în două. Prima diviziune – cea mai importantă – provine de la unitatea sau pluralitatea actuală a acestei *ratio* pe care o exprimă conceptul formal.

A. – în forma cea mai slabă a analogiei, termenul sau conceptul analog trimit la conţinuturi inteligibile (*rationes*) care sunt diferite *în actu et explicite*. Unitatea provine numai din raportul pe care aceste *rationes* diferite îl întreţin cu o *ratio* principală. Exemplul clasic este cel al sănătăţii atribuite analogic animalului (care o posedă intrinsec) şi climatului (care este cauza). În acest caz, consideră Capreolus, conceptul formal nu ar fi într-adevăr unitar.

Prin urmare, o astfel de analogie, pentru a folosi vocabularul scotist al lui Capreolus, suprimă contradicţia şi face propoziţia multiplă49.

Ea nu permite un discurs coerent.

45.14 lb: „… *potest intelligi de unitate attributionis*, *e o modo qua multă*, *habentia attributionem ad unum*, *dicuntur unum attributive*".

46.14 lb: „*Iile conceptus obiectalis non est unus tanta unitate quanta conceptus obiectalis generis dicitur unus*, *vei conceptus speciei*, *sed multe minori*".

47. *Cf*. B. Pinchard, *Metaphysique et semantique*, *Autour de Cajetan*, studiu şi trad. lui *De nominum analogia*, „Philologie et Mercure", Paris, Vrin, 1987; *Raţionalisme analogique et humanisme*

théologique, *La culture de Thomas de Vio „Îl gaetano"*, Napoli, 1993.

48.142 a: *„Triplex est modus analogiae"*.

49.14 la: *„Multiplicitas analogi quod dicit diversas rationes actu*, *et explicite*, *sicut forte est sanum*, *reddit totam propositionem multiplicem*, *în qua ponitur tale analogum*; *sicut şi diceretur*: «*omne sanum est animal*»"; 142 a: *„Primus modus analogiae reddit propositionem multiplicem"*; 142 a: *„Analogia illa solum tollit contradictionem*, *quae est analogi dicentis multas rationes în actu*, *sicut sanum"*.

B. – în cea de-a doua şi a treia formă de analogie, termenul sau conceptul analog trimit la o *ratio* unică. Diferenţa provine de la modalitatea în care această *ratio* este întemeiată în termenii analogiei, adică se situează în planul conceptului obiectual. B. 1 – în cea de-a doua formă de analogie, care se apropie de univocitate, o *ratio* unică este atribuită „în mod egal" diferitelor lucruri care intră într-o relaţie de analogie. Conceptul formal le reprezintă deci în mod egal. Totuşi, ceea ce îi corespunde acestei unice *ratio* nu se realizează în aceeaşi modalitate *tuniforme*) în fiecare dintre termenii analogaţi. Această diversitate *în essendo* împiedică univocitatea50. De exemplu, corporalitatea se afirmă „în mod egal" despre corpurile cereşti şi despre corpurile pământeşti, deşi unica *ratio* de corporalitate nu se realizează în mod identic în ambele cazuri. La fel, casa din minte şi casa din realitate sunt lucruri analoage de acest tip. B.2 – în cea de-a treia formă de analogie, cea mai importantă pentru metafizică şi teologie, conceptul analog desemnează întotdeauna o *ratio* unică în act. Totuşi, nu numai perfecţiunea care îi corespunde acestei *ratio* nu are acelaşi mod de a fi în fiecare dintre termenii analogaţi (ca la B. 1), ci mai ales termenii analogaţi nu sunt egali din perspectiva însăşi a acestei *ratio*. Perfecţiunea pe care o exprimă *ratio* nu este participată egal, *aeque*, *aequaliter*, de termenii analogaţi51. Inegalitatea sau egalitatea în participarea la perfecţiune este în mod vizibil, pentru Capreolus, principiul care permite distingerea analogiei de univocitate52.

Inegalitatea în privinţa perfecţiunii care întemeiază unica *ratio*

pe care o exprimă conceptul formal analog se traduce, în plan noetic, prin

50.142 a: „*Alind est analogum quod non dicit nisi unam rationem, quae tamen diversum esse habet în analogatis, et non uniforme, sicut corpus cum dicitur de caelestibus, et inferioribus*"; 144 a: „*Item diversitas în essendo impedit univocationem, licet sit unitas rationis; sicut exemplificatur primo* Contra Gentiles, *cap. 32, de domo quae est în mente artificialis, et de domo quae est în materia; et* de potenţia Dei *q 7, a 7, ad sextum, de formis intelligibilibus quae sunt în mente divina et de formis creaturarum quae non sunt univocae propter diversum modum essendi, licet sunt unius rationis*".

51.142 a: „*Alind est analogum quod dicit unam rationem actu, în qua tamen non parificantur analogata, nec în esse illius, sicut ens dictum de De-o et creatura, de substantia et accidente*".

52. *Cf*. 135 b, care echivalează cu o definiţie a univocităţii: „*Decempredicamenta nihil habent commune univocum*, vei aequaliter ab eis participatum…"

faptul că acest concept nu reprezintă *în mod egal* toţi subiecţii cărora le este totuşi legitim atribuit, ci îl reprezintă pe unul într-un mod mai aproape de perfecţiune decât pe altul.

(Termenul) analog care desemnează în mod explicit unica *ratio*, chiar dacă ea nu este una decât prin unitatea de atribuire – este vorba despre raţiunea obiectuală –, care desemnează o singură intenţie a intelectului reprezentând raţiunea obiectuală, chiar dacă termenii conţinuţi în această raţiune nu sunt reprezentaţi în mod egal, acest (termen) analog nu face propoziţia multiplă.53

„Or – continuă Capreolus –, este tocmai cazul fiinţei" 54 şi, mai general, al tuturor numelor care sunt atribuite în comun lui Dumnezeu şi creaturilor. Căci „fiinţa nu desemnează o natură participată în mod egal" 55.

c. *Analogia fiinţei*

Care este, mai exact, conceptul fiinţei ce poate fi astfel atribuit analogic lui Dumnezeu şi creaturilor? Capreolus distinge nu mai puţin

de trei concepte de fiinţă, fără să încerce, din nefericire, să le articuleze, arătând, de exemplu, modul în care se produc unele pe altele56. În general, el este prea puţin interesat de geneza psihologică concretă a acestor diferite concepte de fiinţă şi vizează rezultatul: conceptul însuşi.

1° *Ens* „poate fi luat în sensul în care se extinde la tot ceea ce este, într-un fel sau altul, real sau raţional, pozitiv sau privativ. Pe scurt, la tot ceea ce este inteligibil. În acest caz, conceptul de fiinţă are o unitate de atribuire" 57. Acest concept foarte larg de

53.142 a: „*Sed analogum quod dicit unam solam ra*tionem *explicite*, *licet illa sit una*, *sola unitate attributionis*, *loquendo de ratione obiectali*, *quod etiam dicit unam intentionem intellectus repraesentantem rationem obiectalem*, *quamvis non aeque quantum ad omnia contenta sub tali ratione*, *tale*, *inquam*, *analogum non facit propositionem multiplicem*".

54.142 a: „*Hujusmodi autem est ens*".

55.135 b: „*Unde argumentum probat quod ens non dicit unam naturam aequaliter participatam*".

56. *Cf*. 143 b. Se va ţine cont de faptul că, în acest text, Capreolus nu expune pentru ea însăşi o teorie a pluralităţii sensurilor conceptului de fiinţare, ci este interesat mai cu seamă de caracterul construit sau real al conceptelor.

57.143 b-144 a: „(*Ens*) *potest sumi prout sumi prout extendit se ad omne quod qualitercumque est*, *sive sit reale*, *sive rationis*; *sive posivitum*, *sive privativum*, fiinţă, ca „lucru", are o extensiune maximă pentru că include implicit orice *ratio*, făcând abstracţie de caracterul real sau „raţional" al fiinţei.

În pofida aparenţelor, suntem încă departe de *ens cogitabile* din ontologia „clasică", pentru că, deşi posedă o anumită unitate analogică, acest concept vag de fiinţă nu permite evitarea echivocului în cadrul discursului. În plus, pentru Capreolus, conceptul de fiinţă este derivat şi secundar. *Ens* este, într-adevăr, în sens prim, realitatea concretă şi subzistentă, compusă, în planul metafizic cel mai profund, din cele

două co-principii într-adevăr distincte: *esse* şi esenţa58. *Esse* fiind actul fiinţei, el este cel care, în conceptul de *ens*, trebuie să fie semnificat în principal – *ens autem sumitur ab esse59* –, esenţa nefiind semnificată decât *în obliquo*, într-un mod secundar şi indirect. Or, conceptul de fiinţă ca simplu *res* sau ca inteligibil decurge din aspectul „esenţial" al fiinţei. El nu poate fi, aşadar, principal.

2° *Ens* poate fi luat în sensul în care „include în sine numai cele zece predicamente" 60. Este vorba atunci de conceptul de fiinţă predicamentală, categorială, sau *ens commune*. Ce unitate obiectivă, *et breviter ad omite intelligibile*; *et tune conceptus entis habet unitatem attributionis*". *Cf*. Johannes Hegyi, „Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin, Capreolus – Silvester von Ferrara – Cajetan", *Pullacher philosophische Forschungen* 4, Pullach bei München, 1959, p. 23.

58. Despre compunerea din fiinţă şi esenţă la Capreolus, *cf*. L. Dewan, „St Thomas, Capreolus and Entităţive Composition", *Divus Thomas* (Piacenza) 80.1977, pp. 355 – 375. Despre modul în care Capreolus înţelege fiinţa, *cf*. şi J. Hegyi, op. cit. Numeroasele studii despre problema definiţiei metafizice a persoanei – care este probabil aspectul cel mai studiat până în prezent al gândirii lui Capreolus – abordează şi ele, mai mult sau mai puţin direct, această concepţie despre fiinţă la Capreolus.

59.144 a. *Cf*. 362 a, unde Capreolus introduce distincţia celebră dintre *ens participialiter sumptum* şi *ens nominaliter sumptum*. Şi într-unul, şi în celălalt caz, referinţa la *esse* rămâne fundamentală. Pentru fiinţarea luată ca participiu: „*Ens formali significatione significat esse… Patet igitur quod ens non dicit, de formali significatione, essentiam creaturae, sed esse ejus. Etsi eram ens significet essentias rerum creatarum, hoc est de significate secundario*". Pentru fiinţarea luată ca nume: „*Ens illo modo significat essentiam, sed est impositum ab esse, ita quod esse est ratio a qua est impositum nomen, sed essentia est illud ad quod significandum imponitur*".

60.143 b: „*Ens potest accipi prout includit în se solum d*ecem

praedicamenta; *et sic dicit unum conceptum vei rationem realem*".

exparte rei, întemeiază unitatea acestui concept? Pentru Petrus Aureolus, realităţile simple, pur şi simplu diferite, ca predicamentele, nu s-ar putea întâlni într-o *ratio* unică61. În răspunsul său, Capreolus concede că cele zece predicamente nu se întâlnesc efectiv în nimic din ceea ce este real, în sensul că nu participă la o formă univocă şi că nu prezintă diferenţe care ar permite să fie distinse în interiorul acestei forme62. Dar, potrivit tot lui Capreolus, ele se întâlnesc într-o intenţie sau într-un concept comun: „Afirm că două lucruri nu sunt niciodată diferite *primo*, pentru că toate fiinţele se întâlnesc cel puţin în raţiunea fiinţei şi în conceptul ei (...). (Ele) pot avea o intenţie sau un concept analog comun în interiorul căruia se disting nu prin diferenţe, ci prin ele însele, ca moduri diferite de a participa la această *ratio*, astfel încât această *ratio* este mai asemănătoare cu unul dintre termenii analogaţi care intră în această *ratio* decât cu altul" 63. Într-adevăr, această *ratio entis* este realizată deplin în substanţă şi într-un mod secundar prin categoriile accidentale: „Accidentul este numit fiinţă în virtutea faptului că imită substanţa şi a raportului său (*attributio*) cu această substanţă" 64. i° într-un ultim sens – cel mai important în demersul nostru –, conceptul de fiinţă desemnează fiinţa în măsura în care se extinde

61.

62.

63.

64.

Într-adevăr, gândeşte Petrus Aureolus, dacă aşa ar sta lucrurile, ar exista ceva prin care predicamentele s-ar întâlni şi ceva prin care ar fi diferite. Ceea ce le contrazice simplitatea. *Cf*. 126 a-b: „*Conceptus simplicissimi*, *se totis distincţi tanquam primo diverşi*, *non concurrunt ad aliquam conceptum habentem*, *aliquam rationem*. *Sed d*ecem *praedicamenta habent conceptus simplicissimos*, *se totis distinctos*, *et primo diverses*. *Ergo conceptus entis*, *in quem concurrunt*, *est spoliatus ab omni ratione una communi*".

135 a: „*În nullo reali conveniunt, nec în aliqua forma univoce ab ipsis participată, nec habent proprie differenţias, quibus ab invicem sub illo communi distinguantur*”; *ibid*.: „*Decem praedicamenta non participant aliquam naturam communem unam unitate unovoci*”. 135 a: „*Dico quod nulla duo sunt prima diversa, cum omnia entia conveniant saltem în intentione entis et în conceptu ejus* (…). *Primo diversa possunt habere unam communem intentionem analogam vei conceptum sub quo illa distinguuntur, non per alias differenţias, sed seipsis, sicut diversis modis participândi rationem illam, şic quod illa ratio est similior uni quam alteri sub illa ratione analogorum*”. Aceeaşi doctrină la 142 a: predicamentele participă *dissimiliter* la *intentio entis*; ele sunt moduri diferite ale acestei perfecţiuni analoage care este ens. 14 lb: „*Accidens* (*dicitur ens*) *ex imitatione substanţiae, et attributione ad illam*”.

la orice fiinţă reală, creată sau necreată65. Capreolus admite, aşadar, că există un concept „transcendental” de fiinţă, comun creaturilor şi lui Dumnezeu. Acest concept are o unitate mai mică în plan obiectual decât conceptul de fiinţă predicamentală, dar are totuşi o unitate. Este vorba de o unitate de atribuire ce provine de la raportul de dependenţă şi de imitaţie pe care orice fiinţă creată îl are faţă de Dumnezeu, cauza sa transcendentă. Aceeaşi perfecţiune – *ens* – aparţine în moduri fundamental diferite şi inegale Cauzei transcendente şi efectelor ei. Vom reveni asupra felului în care Capreolus foloseşte acest concept transcendental în problema cunoaşterii lui Dumnezeu, după ce vom fi încercat o primă evaluare.

Două aspecte sunt problematice până acum în doctrina lui Capreolus. Prima dificultate: legând strict unitatea conceptului formal analogic de unitatea acelei *ratio* pe care o exprimă, Capreolus se apropie într-un mod periculos de univocitate. În orice caz, el se îndepărtează de poziţia Sfântului Toma66, ca şi de receptarea sa în prima şcoală tomistă. Într-adevăr, primii tomişti consideră explicit că acest concept analog nu trimite la o *ratio* unică (chiar şi inegal participată), ci la o pluralitate de *rationes*. De exemplu, Thomas de Sutton, în lucrarea sa *Quaestiones ordinariae*, explică pe larg că un

nume atribuit mai multor subiecte poate fi atribuit fie potrivit aceleiaşi *ratio*, rezultând astfel univocitatea, fie potrivit unor *rationes* diferite, şi atunci avem echivocitate67. În acelaşi timp, în interiorul echivocităţii, distingem echivocurile pure – *aequivoca a casu* – şi echivocuri *a consilio* sau *a proposito.* În cadrul acestei ultimeXIase de echivocuri se situează termenii analogi. Întâlnim

65.143 b: „*Alio modo sumitur prout extendit se ad omne ens reale, sive sit creatura, sive increatum*".

66. *Cf*., de exemplu, Toma de Aquino, *Sum. Theol. 1*", q. 13, a. 5: „*Iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque eram în iis quae analogice dicuntur et una ratio, sicut est în univocis, nec totaliter diversa, sicut în aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur significat diversas propor*tiones *ad unum*".

67. Thomas de Sutton, „Quaestiones ordinarie", *Bayerische Akademie der Wissen-schaften* 3, München, 1977, q. 33, p. 916: „*Omne nomen dictum depluribus* (…) *dicitur de illis secundum candem rationem vei secundum diversas rationes. Şi autem clicatur de illis secundum candem rationem, hoc est dici de illis univoce.* (…) *Şi autem nomen clicatur de pluribus secundum diversas rationem significatam per nomen, non dicitur de illis univoce sed aequivoce*".

aceeaşi concepţie despre analogie la Hervé de Nedellec: conceptul analog trimite la o pluralitate de *rationes* şi constituie deci o subclasă a familiei echivocurilor. Faptul că aceste *rationes* întreţin între ele relaţii de diferite tipuri care creează o anumită unitate le distinge, desigur, de celelalte clase de echivocuri, dar nu le schimbă cu nimic natura68. Or, această teorie despre analogie îi este cunoscută lui Capreolus, care o expune… pentru a o respinge69. Observăm ce ruptură decisivă s-a petrecut între Thomas de Sutton sau Hervé de Nedellec, pe de o parte, şi Ioan Capreolus, de cealaltă parte. Pentru primii, analogia este o „formă temperată" de echivocitate, în vreme ce Capreolus depăşeşte graniţele: pentru el, univocitatea şi analogia au în comun faptul că trimit la o unică *ratio*, analogia temperând doar

univocitatea prin diversitate şi inegalitate, în funcţie de felul în care perfecţiunea care întemeiază această unică *ratio* este participată…

Cea de-a doua dificultate: această abordare univocizantă a analogiei pare cu atât mai neliniştitoare cu cât priveşte un concept de fiinţă căruia Capreolus îi atribuie o semnificaţie transcendentală, pentru că el este presupus a cuprinde în acelaşi timp creatul şi Necreatul – *Deus includitur sub ente70*. Nu înseamnă aceasta a semna capitularea şcolii numite tomistă în faţa modelului scotist şi a trece de partea onto-teologilor? Nu putem răspunde cum se cuvine la această întrebare înainte de a examina modul în care Capreolus foloseşte conceptul transcendental de fiinţă în contextul său originar: cel al cunoaşterii umane despre esenţa divină.

III. Cunoaşterea esenţei divine

Elaborarea de către Capreolus a unei teorii a unităţii analogice a conceptului transcendental de fiinţă se finalizează prin necesitatea de a întemeia discursul teologic (şi nu de a întemeia mai întâi – să reţinem acest lucru – o ştiinţă a fiinţei, o ontologie). După ce vom fi amintit condiţiile generale ale cunoaşterii umane a lui Dumnezeu, potrivit lui Capreolus (a), vom examina rolul pe care îl joacă aici conceptele analogice comune creaturilor şi lui Dumnezeu, în special conceptul de fiinţă (b). Apoi, vom putea evalua, tot potrivit lui Capreolus, semnificaţia acestei cunoaşteri (c).

68. *Cf*. Hervaeus Natalis, *Quodlibeta*, Veneţia, 1513, *Quodlibetum* II, q. 7, „r.

69. Expunere: 127 a-b; respingere: 135 a-b.

70.143 a.

a. *Condiţiile generale ale cunoaşterii noastre despre Dumnezeu*

Natura şi proprietăţile „teologiei" noastre depind strâns de natura şi proprietăţile vieţii noastre intelectuale. Simplul fapt că reflecţia asupra obiectului inteligenţei precede, în d. 2, q. 1, studiul cunoaşterii noastre despre Dumnezeu indică explicit aceasta. Deosebit de importantă aici este cea de-a treia teză – incontestabil tomistă –, potrivit căreia „obiectul material al intelectului nostru (…) este

quidditatea lucrului material" 71. Inteligibilul întrupat în sensibil este cel mai adecvat pentru a fi receptat de spiritul întrupat care este omul. Ştim că această teză guvernează întreaga doctrina tomistă despre cunoaşterea substanţelor imateriale şi în special a lui Dumnezeu. Iată prezentarea generală pe care o propune Capreolus: în starea actuală, intelectul uman nu înţelege în mod natural, imediat şi în sine decât realităţile sensibile şi nu poate vedea decât quidditatea acelui lucru care comportă imagini şi specii inteligibile care îl reprezintă perfect sau a acelui lucru a cărui quidditate poate fi cunoscută plecând de la realităţile sensibile. Dar el nu înţelege substanţele imateriale în ele însele, pentru că ele nu au imagini şi pentru că intelectul nu are specii care să reprezinte perfect esenţa acestor substanţe, în acelaşi timp, el le înţelege în lucrurile sensibile şi cu ajutorul imaginilor şi speciilor lucrurilor sensibile, plecând de la care quidditatea unei substanţe separate nu este văzută totuşi suficient (de clar) 72.

71.118 a: „*Tenia conclusio est quod materiale obiectum intellectus*, *et connaturale* 4 je *proporţionatum nobis ad intelligendum pro stătu isto*, *est quidditas rei materialis*". Capreolus invocă în sprijinul acestei teze: Toma de Aquino, *Sum*. *Theol*. P, q. 84, a. 7; q. 12, a. 4; *id., în Boethii* de *Trinitate*, q. 1, a. 3, texte în sprijinul cărora vine un fragment din comentariul lui Robert Grosseteste la Cartea I din *Analiticele Secunde*. Capreolus are grijă să precizeze că quidditatea realităţii sensibile nu este decât obiectul material, şi nu obiectul formal al inteligenţei, altfel intelectul nostru nu ar cunoaşte niciodată realităţile spirituale.

72.136 a: „*Quidditas materialis* (*est*) *materiale obiectum ejusdem*, *sibiproporţionatum pro stătu ipso*, *în quo non intelligit naturaliter imediate et în se nisi res sensibiles*, *nec quidditatem alicujus videre potest nisi corum quae habent phantasmata et species intelligibiles illa perfecte repraesentantes*, *et corum quorum quidditas ex sensibilibus cognosci potest*; *substanţias autem immateriales non intelligit în seipsis*, *cum non habeant phantasmata*, *nec intellectus habeat species illarum essentiam perfecte repraesentantes*, *sed intelligit ea's în rebus*

sensibilibus et per earum phantasmata et species, ex quibus non suficienter conspicitur quidditas alicujus substanţiae separataie".

Să observăm că această reflecţie despre obiectul direct sau indirect al intelectului uman este inseparabilă de o evaluare a perfecţiunii cunoaşterii atinse astfel: cunoaşterea (directă) a realităţilor sensibile poate uneori să meargă până la quidditate, epuizând într-o anumită măsură inteligibilitatea obiectului, în vreme ce cunoaşterea (indirectă) a substanţelor imateriale rămâne în mod necesar dincoace de cunoaşterea quidditaţii, pentru că acele *species* care sunt luate din ordinea sensibilă, neadecvată cauzei sale transcendente, nu reprezintă această quidditate decât într-un mod imperfect.

Astfel, noi avem despre Dumnezeu o cunoaştere indirectă, despre care vom preciza mai departe că este în mod necesar imperfectă. Aceasta e doctrina din teza 6: „În starea de călător, îl putem cunoaşte pe Dumnezeu plecând de la efectele sale şi în efectele sale" 73. Până aici totul este foarte obişnuit: perfecţiunile create fiind participări diversificate la omniperfecţiunea divină, ele prezintă o asemănare deficientă cu Dumnezeu. Această asemănare imperfectă, care este o formă de unitate, constituie totuşi condiţia metafizică suficientă pentru ascensiunea noetică prin care omul ajunge de la cunoaşterea creaturilor la cea, imperfectă, a lui Dumnezeu.

b. *Cunoaşterea lui Dumnezeu prin conceptele comune*

Mai interesantă (sau neliniştitoare?) este modalitatea în care Capreolus prezintă acest proces noetic în prima parte a tezei 9: „Omul călător îl poate concepe pe Dumnezeu cu ajutorul aceluiaşi concept prin care concepe şi creatura

74

1. *Expunerea teoriei lui Capreolus*

Capreolus îi concede lui Scotus faptul că, „în virtutea asemănării dintre Dumnezeu şi creatură, intelectul poate *avea şi forma în el însuşi un concept unic care reprezintă atât pe Dumnezeu, cât şi creaturile" 15*. El

73.122 a: „*Sexta conclusio est quod în viapossumus Deum cognoscere ex suiş et în suiş efectibus*”.

74.122 a: „*Nona conclusio est quod codem conceptu quo viator concipit creaturam potest concipere Deum*”. *Cf*. 373 b, aceeaşi idee într-o formă negativă: „Nec *illa attributa*, *prout sunt în De-o*, *potest viator cognoscere nisi în illas creaturarum rationes et conceptiones*”.

75.142 b: „*Concludit quodpropter similitudinem inter Deum et creaturam*, *potest intellectus habere et formare în se unam conceptionem*, *quae repraesentat Deum et creaturas*”.

se mulţumeşte cu următoarea rectificare, decisivă însă: „(Acest concept) va reprezenta totuşi în mod inegal pe Dumnezeu şi creatura” 76. Restricţie cât se poate de conformă cu teoria analogiei: linia de despărţire dintre univocitate şi analogie trece prin egalitatea sau inegalitatea în privinţa perfecţiunii care întemeiază aceeaşi unică *ratio* exprimată de concept, între perfecţiunea creată şi atributul divin77 pe care îl desemnează simultan conceptul comun nu există decât o anumită inegalitate. Trebuie oare să vorbim – pentru că egalitatea este o noţiune de ordin cantitativ – de o simplă diferenţă de grad?

Oricum ar fi, inteligenţa nu s-ar putea mulţumi cu o acumulare dezordonată de concepte. Cu atât mai mult cu cât niciunul dintre aceste concepte comune, provenite de la creaturi şi extinse analogic la Dumnezeu, nu ar putea ca atare, adică luat izolat, să-L surprindă şi să-L caracterizeze pe Dumnezeu. Teologul se străduieşte deci să coordoneze aceste concepte pentru a obţine un concept complex care să-l fie propriu lui Dumnezeu, nu un concept care să-L definească pe Dumnezeu în El însuşi, ci un concept care să nu-i poată fi atribuit decât lui Dumnezeu şi care să fie suficient, aşadar, pentru a-L distinge de creaturi78. Este chiar ceea ce se afirmă în teza 8: „În starea de călător, putem avea un concept propriu despre Dumnezeu” 79. Nimeni, spune Capreolus, nu se poate îndoi de aceasta, „pentru că altfel nu văd cum această propoziţie: *Dumnezeu este etern* ar fi adevărată, dacă subiectul ei nu ar desemna conceptul propriu, deşi imperfect, de Dumnezeu” 80. Într-adevăr, aşa cum explică în altă parte, „această *ratio* pe care o are

călătorul despre divinitate poate fi concepută ca jucând rolul de substrat în raport cu celelalte *rationes* ale perfecţiunilor" 81. Existenţa acestui concept propriu de Dumnezeu – potrivit enunţului tezei 7 – ne permite să-L gândim pe Dumnezeu imediat, fără să ne

76.142 b: „*lila tamen inaequaliter repraesentabit Deum et creaturas*".

77. La 37 lb. Capreolus defineşte atributul divin: „*Sed per attributa intelligit sanctus Doctor significată talium nominum*, *vocum*, *vei conceptuum* (*i. e. quae de De-o dicuntur*)". Atributul este deci perfecţiunea reală, care, în Dumnezeu, întemeiază adevărul conceptelor pe care I le atribuim.

78. Adjectivul „propriu" nu i se opune aici lui „metaforic", cum se întâmplă adesea în problema numelor divine, ci lui „comun". Existenţa unui concept propriu despre Dumnezeu este unul dintre fundamentele scotismului. Primatul acordat de Capreolus conceptului pozitiv de fiinţă, rolul subordonat al conceptelor negative sunt tot atâtea semne ale puternicei influenţe scotiste în această privinţă.

79.124 a: „*În stătu viae possumus habere aliquem conceptum De-o proprium*".

80.124 a: „*Alias non video quomodo ista sit vera*, *Deus est aeternus*, *nisi subiectum significet conceptum De-o proprium*, *licet imperfectum*".

81.404 b: „*Ratio quam habet viator de divinitate*, *potest concipi ut substrata aliis rationibus perfecţionalibus*".

referim direct la creaturile care au slujit ca intermediari, după cum arată Capreolus plecând de la un text al lui Grigore din Rimini82.

Acest concept propriu, deşi imperfect, de divinitate – „strămoşul" constitutivului formal, potrivit modului nostru de a gândi, aflat la mare preţ în tomismul ulterior – este în mod necesar un concept compus: „Deşi despre Dumnezeu nu ştim *quid sit*, în sensul că nu cunoaştem genul căruia îi aparţine, El poate fi totuşi gândit printr-un fel de concept alcătuit dintr-un concept comun şi din numeroase diferenţe negative, datorită cărora îl distingem de

creaturi…". Capreolus se grăbeşte chiar să expliciteze acest concept: „Acestui tip i-ar aparţine conceptul explicitat prin acest complex: fiinţă, nonaccident, încorporai, indistinct de actul fiinţei sale, infinit, prim…" 83.

În acest concept compus propriu lui Dumnezeu, conceptul de fiinţă joacă un rol de prim-plan: este singurul concept comun pozitiv, pe care toate celelalte vin doar să-l precizeze. „Dacă un nume trebuie să-l fie atribuit lui Dumnezeu potrivit substanţei şi în mod quidditativ, se pare că în cel mai înalt grad *tmaxime*) acesta este cel de fiinţă". 84 Dar motivul pe care îl invocă aici Capreolus – deoarece în Dumnezeu şi numai în Dumnezeu *esse* se identifică cu esenţa, conceptul de fiinţă, care provine mai întâi de la *esse*, poate fi predicat ca un gen despre Dumnezeu, ceea ce este imposibil în cazul creaturilor, al căror *ens* nu poate fi predicat în mod perfect *în quid* – arată clar că fiinţa despre care e vorba aici nu este fiinţa scotistă, ci o fiinţă tomistă, al cărei centru este *esse*.

2. *Evaluare*

Chiar dacă conceptul transcendental de fiinţă nu are, la Capreolus, nici acelaşi semnificat, nici aceeaşi unitate obiectuală cu cel al lui Scotus, e clar că, pentru el, ca şi pentru Scotus, cunoaşterea lui Dumnezeu se

82.123 a-b.

83.124 a: *J-icet de De-o non sciamus quid est quasi genus illius*, *tamen potest considerări în quodam conceptu composito ex aliquo communi conceptu et ex multis differentiis negativis*, *per quas cognoscimus ejus distinctionem a crea-turis*… *Hujusmodi autem esse conceptus qui explicatur per hoc complexum*: *ens*, *non accidens*, *încorporeum*, *non distinctum a suo esse*, *infinitum*, *primum et hujusmodi*". Aceeaşi teorie se poate dezvolta în cazul substanţelor separate în general, cf. 137 a: „*De nulla forma separata cognoscimus quid est*; *hoc est*, *ejus quidditatem et essentiam non cognoscimus perfecte et distincte*, *licet cognoscamus de ea*, *quia est*, *aut quid non est*, *scilicet aliqua praedicata communia confusa*, *et distinctionem ejus a*

substantiis materialibus per remotionem”.

84.362 a: „*Şi aliquod nomen dicamur de De-o secundum substanţiam et quidditative*, *maxime videtur deente*”.

joacă în planul conceptului şi al reprezentării. Pentru cunoscători ca noi, cauza maestrului tolozan pare a fi clară, într-atât este de disperată: onto-teologism acut. Voi încerca totuşi să pledez în favoarea ei. Nu numai invocând în sprijinul lui Capreolus circumstanţele istorice atenuante, ci şi arătând că teoria sa despre cunoaşterea lui Dumnezeu prin concepte comune, cu toate că nu este tomistă şi ignoră anumite aspecte din gândirea Maestrului, încearcă totuşi să facă dreptate unor aspecte importante ale doctrinei Sfântului Toma şi nu reprezintă doar o trădare.

Într-adevăr, două critici ne vin spontan în minte cu privire la acest sistem al cunoaşterii lui Dumnezeu prin concepte comune. Or, ele nu vizează decât parţial teoria lui Capreolus. Prima constă în a denunţa acest sistem ca prejudiciind grav transcendenţa divină. Dar acesta este chiar pericolul pe care Capreolus vrea să-l evite apărând caracterul *analogic* al conceptelor comune. Unitatea noetică realizată în planul conceptului nu implică deloc, în plan ontologic, o comunitate reală bazată pe unitatea unui gen cuprinzător care îl aduce laolaltă pe Dumnezeu cu creaturile, în aceeaşi paranteză.

Desigur, unitatea conceptului analogic trebuie să aibă un fundament *in re*. Acesta nu este altul decât asemănarea reală – asemănare care e o formă de unitate – pe care o au subiectele cărora le este atribuit conceptul. Asemănarea însăşi provine din faptul că aceste subiecte participă, deşi într-un mod inegal, la aceeaşi perfecţiune. În cazul conceptului transcendental, fundamentul real este asemănarea imperfectă a creaturilor cu Dumnezeu85. Fiind Cauză a perfecţiunilor create, care nu pot fi decât participări la propria să perfecţiune, Dumnezeu are în mod natural perfecţiunile pe care le transmite, astfel încât există o anumită comuniune întru aceeaşi perfecţiune şi este legitim, aşadar, să-l aplicăm, lui Dumnezeu conceptul formal, instituit iniţial pentru a exprima perfecţiunea creată. Fiind Cauză

transcendentă, Dumnezeu realizează aceste perfecţiuni într-un mod care nu este comparabil cu cel al creaturilor, pentru că El are perfecţiunile în calitate de sursă a lor. Prin urmare, conceptul formal ce reprezintă în mod adecvat perfecţiunea creată nu poate semnifica decât într-un mod imperfect ceea ce corespunde în Dumnezeu acestei perfecţiuni. *Ratio* la care trimite conceptul analogic comun este deci „*imperfecta ratio Dei*, *et perfecta creaturae*" *6.

85.142 b: „*Deus et creatura conveniunt în aliquo conceptu obiectali imperfecte uno*, *sicut et similitudo creaturae ad Deum imperfecta est*, *per modum imitationis se habens*".

86.124 b. Desigur, aceste perfecţiuni îşi află în Dumnezeu un fundament perfect, altfel decât în creaturi, dar, deoarece conceptele care le desemnează sunt luate

Conceptul analogic comun, mai ales atunci când este aplicat lui Dumnezeu, lasă perfecţiunea divină necircumscrisă şi nedefinită, într-adevăr, deşi defineşte adecvat această perfecţiune în măsura în care se realizează în creatură, când este aplicat lui Dumnezeu, el doar afirmă această perfecţiune, fără să o poată „defini", deoarece ea se identifică de fapt cu acel *quid sit* divin, complet necunoscut. Astfel, referitor la atributul voinţei, Capreolus explică: „Nici numele de «voinţă», nici raţiunea sau definiţia pe care le semnifică nu definesc voinţa lui Dumnezeu, ci o lasă neînţeleasă şi nedefinită, deşi această definiţie (a voinţei) este o anumită asemănare cu voinţa divină, cu toate că deficientă şi inadecvată" 87. Teoria conceptelor comune nu implică, aşadar, pentru Capreolus nicio îngrădire de tip raţionalist a misterului divin: ea respectă distanţele şi îl lasă pe Dumnezeu să fie Dumnezeu. Chiar conceptul propriu de Dumnezeu, care aproape că este „definiţia" sa teologică, rămâne o reflectare inadecvată a misterului: el îl reprezintă într-adevăr pe Dumnezeu, dar fără a-L cuprinde, pentru că Dumnezeu îl depăşeşte din toate părţile.

Cea de-a doua critică pe care o putem adresa teoriei conceptelor comune constă în faptul că ea ocultează rolul judecăţii în favoarea reprezentării. Reproş cu atât mai grav cu cât ocultarea judecăţii, în

plan noetic, ar putea foarte bine să fie semnul unei ocultări a fiinţei (*esse*) în plan metafizic. Într-adevăr, Sfântul Toma a subliniat de mai multe ori corespondenţa dintre cuplul esenţă-fiinţă şi cuplul concept-judecată: cunoaşterea esenţei ţine mai degrabă de concept, iar cunoaşterea fiinţei mai degrabă de judecată88. Primatul conceptului şi eclipsa judecăţii, care rezultă de aici, sunt, aşadar, adesea în plan noetic semnul unei gândiri metafizice esenţialiste.

Capreolus este oare vizat de această critică? Trebuie să recunoaştem că el e cel puţin discret în privinţa rolului judecăţii în cunoaşterea pe de la creaturi, ele le reprezintă mai bine pe acestea decât Dumnezeu. *Cf*. 125 a: „*Licet illae intentiones perfec*tius *fundamentum habeant în De-o quam în creaturis*; *cum hoc tamen stat quod imperfectius repraesentant Deum quam creaturas*; *quia scilicet sunt imediate sumptaie a creaturis et non a De-o*". *Cf*. Toma de Aquino, *Sum*. *theol*. Ia, q. 13, a. 6.

87.39 la: „*Nec eram hoc nomen*, *voluntas*, *nec ratio vei deffinitio quam significat diffinit voluntatem Dei*, *sed relinquit* cam *incomprehensam et indiffinitam*, *licet illa diffinitio sit similitudo quaedam divinae voluntatis*, *deficiens tamen et inadaequata*".

88. *Cf*., de exemplu, Toma de Aquino, *în Sent*. I, d. 19, q. 5, a. 1, ad. 7: „*Prima operaţio respicit quidditatem*, *secunda respicit esse ipsius*".

care o avem despre Dumnezeu. Dar acest lucru provine din ignorarea rolului propriu al judecăţii sau pentru că el este, de fapt, prea puţin interesat de geneza psihologică a conceptului comun şi rămâne doar la rezultatul ei: un concept atribuit în mod analogic lui Dumnezeu şi creaturilor? Or, activitatea judecăţii nu poate lipsi din elaborarea acestui concept comun89. Într-adevăr, cum ar putea un concept ce desemnează iniţial o perfecţiune creată să ajungă să-L desemneze imperfect pe Dumnezeu altfel decât prin medierea unei judecăţi de existenţă care se bazează pe legătura de cauzalitate dintre perfecţiunea creată şi modelul ei divin? Conceptul comun este mai întâi un concept ce provine de la creaturi: el nu este comun dintru început; el devine comun doar la capătul unui proces care integrează

în mod necesar activitatea judecăţii. De fapt, dacă pentru a o evalua trebuie să-i aplicăm măsura tomismului Sfântului Toma, teoria lui Capreolus are toate trăsăturile unei poziţii „arhaice", în sensul în care Capreolus rămâne în această privinţă la un stadiu al reflecţiei tomiste pe care însuşi Sfântul Toma a trebuit să-l depăşească. Într-adevăr, după cum a remarcat cu subtilitate părintele Montagnes referitor la doctrina lui Capreolus despre analogie, „limbajul formalist al *Sentinţelor* este aici subiacent" 90. Caracterul imperfect al imitaţiei formale a lui Dumnezeu de către creaturi şi inegalitatea faptului de a avea perfecţiunea comună, care se traduce, în plan noetic, prin imperfecţiunea conceptului provenit de la creaturi pentru a-L reprezenta pe Dumnezeu, îi sunt de ajuns lui Capreolus pentru a păstra transcendenţa divină, aşa cum i-au fost de ajuns şi Sfântului Toma atunci când redacta *Scriptum-ul*. Dar, potrivit analizelor de acum clasice ale părintelui Montagnes, Sfântul Toma şi-a dat repede seama de insuficienţa acestei abordări formaliste, de unde şi încercarea provizorie din *De veritate*, q. 2, a. 11. Acest text se va afla la originea elaborării lui Cajetan în privinţa analogiei, în vreme ce Capreolus pare să fi rămas liniştit doar la prima fază, astfel încât, în cazul său, analogia proporţionalităţii, care odată cu Cajetan avea să ocupe prim-planul, străluceşte prin absenţă. Totodată, la Sfântul Toma, etapa lui *De veritate* este la rândul ei depăşită printr-o aprofundare a înţelegerii fiinţei ca act şi printr-o atenţie mai mare acordată rolului judecăţii în cunoaşterea lui Dumnezeu. Capreolus a fost oare victima efectului pervers generat de importanţa disproporţionată a

89. Capreolus ştie că atribuirea lui Dumnezeu a conceptelor comune este inseparabilă de acţiunea judecăţii, *cf*. 37 la: „*Non intelligo solum vocem vei conceptum*, *quem intellectus De-o solum attribuat* componendo vei dividendo".

90. B. Montagnes, *La Doctrine de l'analogie*… p. 126.

Comentariului la Sentinţe în tomismul medieva 191 sau a ratat pur şi simplu mizele metafizice ale evoluţiei tomiste?

c. *Cunoaştere imperfectă sau apofatism*?

A afirma, cum face Capreolus, că atribuirea quidditativă a conceptelor comune lui Dumnezeu îi oferă teologului o cunoaştere adevărată, deşi imperfectă, a esenţei divine nu înseamnă oare a contrazice pe faţă textele în care Sfântul Toma ne refuză în mod explicit orice cunoaştere a acelui *quid sit* divin?

1. *Cunoaşterea lui* quia *şi cunoaşterea lui* quid

Capreolus cunoaşte bine aceste texte. Totuşi, nu vede nicio contradicţie între ele şi interpretarea pe care el însuşi o dă doctrinei tomiste. Când expune cea de-a cincea teză – „pentru noi, care suntem pe cale, Dumnezeu nu poate fi cunoscut prin esenţa să sau în sine" 92 –, Capreolus precizează, într-adevăr, sensul determinat pe care trebuie să-l dăm acestei noţiuni de cunoaştere prin esenţă sau în sine. Comentând o primă serie de texte tomiste presupuse a sprijini această teză93, el conchide: „Reiese din toate aceste texte că, în starea actuală, nu putem cunoaşte esenţa lui Dumnezeu în sine, *adică printr-o formă inteligibilă care să o reprezinte perfect* aşa cum este ea în sine. Într-adevăr, aceasta înseamnă ceea ce numim *a fi cunoscut în sine*" *9*. Ceva mai departe întâlnim aceeaşi doctrină, după o altă serie de texte95: „Reiese din aceste texte ceea ce înţelegem atunci când spunem că, pe cale, Dumnezeu

91. Este un fapt bine cunoscut că, atât timp cât *Sentinţele* au rămas din punct de vedere instituţional cartea de bază a educaţiei teologice, tomiştii, precum Capreolus, nu au ignorat cu totul transformările dintre *Scriptum* şi *Summa*, dar s-au referit de preferinţă, din motive uşor de înţeles, de comoditate pedagogică, la *Scriptum*.

92.120 b: „*Quinta conclusio est quod Deus non potest a nobis în via cognosci per essentiam suam*, *vei în se*".

93. Toma de Aquino, De *veritate*, q. 8, a. 3; q. 10, a. 11, şi *Contra Gentiles* I, c. 14.

94.12 la: „*Ex quibus omnibus patet quod pro stătu isto non possumus cognoscere essentiam Dei în se*; *hoc est per formam intelligibilem cam perfecte repraesentantem ut în se est*: *illud* eram

vocamus cognosci în se". Nicio formă inteligibilă, în afară de Dumnezeu însuşi, neputându-l fi adecvată lui Dumnezeu (cf. 374 b-375 a), nu avem în această lume nicio cunoaştere a lui Dumnezeu prin esenţă.

95. Toma de Aquino, *Sum. theol*. Iv q. 14, a. 5; *De veritate*, q. *2*, a. 3, ad. 5; *În Boethii* de *Trinitate*, q. 1, a. 2.

nu este cunoscut prin esenţa Lui şi nici în sine. Deoarece, pentru ca intelectul să vadă esenţa lucrului, el trebuie să aibă forma ce o reprezintă perfect" 96. Aşadar, cunoaşterea unui lucru prin esenţă sau în sine nu se referă în primul rând la modalitatea formală a cunoaşterii (esenţa însăşi a lucrului cunoscut sau un alt mediu), ci mai degrabă la gradul de profunzime la care ajungem prin perceperea lucrului. A cunoaşte un lucru prin esenţă sau în sine înseamnă a percepe determinaţia inteligibilă ultimă a esenţei sale, adică a-l cunoaşte perfect, adecvat, pe scurt: a-l defini.

Or, Capreolus identifică cu această cunoaştere perfectă – prin esenţă sau prin sine – cunoaşterea lui *quid sit* divin, despre care Sfântul Toma afirmă în texte celebre că nu am putea nicidecum să o atingem: „Interpretez în acelaşi fel afirmaţia sa potrivit căreia, pe cale, nu cunoaştem despre Dumnezeu ceea ce este El *tquid est*). Aceasta deoarece nu-I cunoaştem esenţa (*quod quid est*). Într-adevăr, nu avem în privinţa Lui nici gen, nici diferenţă, nici definiţie" 97. Potrivit lui Capreolus, negaţia tomistă nu priveşte, aşadar, întreaga cunoaştere a esenţei divine, ci doar cunoaşterea *perfectă*, cea pe care o oferă definiţia.

Această interpretare este amplu confirmată în prezentarea celei de-a şasea teze. Referitor la textul comentariului Aquinatului la tratatul de *Trinitate* al lui Boethius: „Nu putem, fiind pe cale, să ajungem la cunoaşterea lui Dumnezeu aşa cum este" 98, Capreolus comentează:

Această afirmaţie, potrivit căreia pe cale nu cunoaştem despre Dumnezeu decât faptul că este, nu e vizată de articolul 214 condamnat la Paris: «Despre Dumnezeu nu putem cunoaşte decât că este sau chiar fiinţa Sa.99» Eroarea condamnată aici este că nu putem cunoaşte

referitor la Dumnezeu o altă propoziţie adevărată decât aceasta: «Dumnezeu este». Nu acesta e lucrul pe care vrea să-l spună Sfântul Toma100.

96.12 lb: „*Ex quibus patet quid intelligimus, cum dicimus Deum non cognosci în via per essentiam suam, nec în* se *N-am ad hoc quod intellectus essentiam rei videat, oportet quod habeat formam illius, quae perfecte illam repraesentet*". Aceeaşi doctrină cu privire la cunoaşterea substanţelor imateriale se întâlneşte la 136 a.

97.12 lb: „*Et similiter idem intelligo cum dicit quod de De-o non cognoscimus quid est, în via, scilicet quia non cognoscimus ejus quod quid est; neque eram habemus genus ipsius, nec differenţiam, nec difftnitionem*".

98. Toma de Aquino*, în Boethii* de *Trinitate*, q. 1, a. 2: „*Non possumus în stătu viae, pertingere ad cognoscendum de ipso nisi quia est*".

99. *Cf*. R. Hissette, „Enquête sur les 219 articles condamnes a Paris le 7 marş 1277", *Philosophes medievaux* 22, Louvain-Paris, 1977, pp. 32 – 34, care pare că nu cunoaşte acest text al lui Capreolus.

100.122 a-b: „*Sciendum autem quod illud quod dicit, scilicet quod în via non cognoscimus de De-o nisi solum quia est vei an est, non incidit în articulum*

Într-adevăr, trebuie să înţelegem în sensul său tehnic distincţia dintre cunoaşterea lui *quia est* şi cunoaşterea lui *quid est*. „Cunoaşterea lui *quia est* nu înseamnă doar cunoaşterea prin care cunoaştem că un lucru este şi ce anume este, ci şi că orice cunoaştere prin care cunoaştem că un predicat nedefinitoriu aparţine unui subiect este numită cunoaştere *quia est*" *101*. Opoziţia dintre cunoaşterea lui *quia* şi cunoaşterea lui *quid* nu este deci o opoziţie între o cunoaştere ce nu ar atinge decât simpla factualitate a existenţei şi o cunoaştere ce ar desprinde proprietăţile ulterioare ale obiectului, ci o opoziţie între o cunoaştere imperfectă şi cunoaşterea perfectă, care merge până la definiţie102. Capreolus explicitează acest lucru referitor la substanţele separate în general:

Nu cunoaştem nicio formă separată *quid est*, adică nu-i cunoaştem perfect şi distinct quidditatea sau esenţa, deşi ştim despre ea că este şi ceea ce nu este, adică avem unele concepte comune confuze, precum şi faptul că se distinge de substanţele materiale (…) 103.

Astfel – conchide Capreolus referitor la cunoaşterea lui Dumnezeu –, vedem limpede cum trebuie să înţelegem cuvintele Sfântului Toma, care spunea că ştim despre Dumnezeu numai că este, şi nu ceea ce este (…). Cunoscând *Analiticele Secunde*, el numeşte în general cunoaştere *quia est* sau *an est* orice cunoaştere a lucrului care rămâne dincoace de cunoaşterea quidditǎţii sale104.

În acelaşi sens trebuie să înţelegem şi distincţia pe care Capreolus o introduce în alt loc între cele două modalităţi de a-l atribui lui Dumnezeu

Parisiis condemnatum, *qui est numero 214 et habet sic*: «*Quod de De-o non potest cognosci*, *nisi quia ipse est*, *sive ipsum esse*, *error*». *Iile eram error qui ibi condemnatur ponebat quod de De-o non poterat alia vera enunciatio cognosci nisi ita*: *Deus est. Et stud non intelligit sanctus Thomas*".

101.122 b: „*Cognitio eram quia est non solum dicitur cognitio qua cognoscitur de aliquo an sit et quod est*; *sed omnis cognitio qua aliquod praedicatum non diffinitivum cognoscitur inesse alicui subiecto*, *dicitur cognitio quia est*".

102. Capreolus îşi justifică exegeza trimiţând la distincţia pe care o stabileşte Aristotel în *Analiticele Secunde* (II, 1) între patru tipuri de *scibilia*, de obiecte de cunoaştere şi deci de cunoştinţe, ce corespund la patru tipuri de întrebări pe care inteligenţa le adresează realului.

103.137 a: „*De nulla forma separata*, *cognoscimus quid est*; *hoc est ejus quidditatem et essentiam non cognoscimus perfecte et distincte*, *licet cognoscamus de ea*, *quia est*, *aut quid non est*, *scilicet aliqua praedicata communia confusa*, *et distinctionem ejus a substantiis materialibus per remotionem*".

104.122 b: „*Şic ergopatet quomodo intelligenda sunt verba sancti Thomae dicentis quod de De-o scimus solum quia est, vei an est, et non quid est* (…). *Ipse, sicut instructus în libro Posteriorum, vocat generaliter omnem cognitionem rei citra cognitionem quidditatis ejus, cognitionem quia est, vei an est*".

În mod quidditativ un concept. „Un concept poate fi predicat quidditativ (*quidditative*) despre Dumnezeu în două moduri. Într-un prim sens, el desemnează şi semnifică esenţa divină care este quidditate a lui Dumnezeu şi, în acest sens, numeroase concepte comune pot fi spuse în mod quidditativ despre Dumnezeu şi despre creaturi" 105. Capreolus îi invocă aici pe Augustin, Boethius şi Anselm, adică exact pe autorii pe care Sfântul Toma îi foloseşte de obicei pentru a-şi confirma teoria potrivit căreia este posibil să i se atribuie lui Dumnezeu în mod substanţial anumite nume. „Într-un al doilea sens, un concept poate fi predicat quidditativ nu numai pentru că semnifică substanţa într-un oarecare mod, ci şi pentru că o defineşte sau o înţelege sau o reprezintă aşa cum ea este în sine". 106 Desigur, în acest mod, niciun concept nu poate fi predicat despre Dumnezeu. Nu mi se pare, date fiind textele Sfântului Toma107, că o astfel de interpretare ar putea fi contestată108.

2. *Soluţia lui Capreolus în şcoala tomistă*

Afirmaţia lui Toma potrivit căreia nu cunoaştem despre Dumnezeu decât *quia est* şi nicidecum *quid est* a făcut oare în secolul al XIII-lea obiectul unei polemici? R. Hissette nu crede acest lucru, pentru că nu a găsit vreo urmă nici la contestatarii şi nici la apărătorii Sfântului Toma109. Totuşi, Capreolus arată că Sfântul Toma a fost acuzat în mod fals că a căzut prin această afirmaţie sub incidenţa unuia dintre articolele condamnate în 1277110. Ar fi interesant să-i identificăm pe acuzatori. Fie că afirmaţia lui Toma are sau nu un caracter polemic, se pare că interpretarea întâlnită la Capreolus, departe de a fi izolată, este interpretarea comună şcolii tomiste.

105.400 b-40 la: „*Verumtamen dico quod aliquem conceptum praedicari de De-o quidditative, contingit dupliciter. Uno modo, quia*

dicit et significat divinam essentiam, *quae est quidditas Dei*; *et hoc modo mulţi conceptus communes possent dici de De-o et creaturis quidditative*".

106.40 la: *ilio modo potest praedicari quidditative*, *quia non solum significat substanţiam quocumque modo*, *sed diffin.it* vei *comprehendit cam*, *vei repraesentat cam*, *sicut în se est*".

107. *Cf*. mai ales Toma de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 1, ad. 9.

108. Ea domină şi întregul răspuns al lui Capreolus la teza scotistă potrivit căreia am putea recunoaşte în această lume acel *quid sit* al substanţelor separate. *Cf*. 138 a-14 la. Trebuie remarcate textele Sfântului Albert pe care Capreolus le invocă în sprijinul tezei sale.

109. *Cf*. R. Hissette, „Enquête…", pp. 33 – 34.

110.122 b: „*Nec incidit în Uium aniculum praefatum*, *ut quidam menţiuntur*".

Încă de la sfârşitul secolului al XIII-lea, Thomas de Sutton, care a pus în paralel cunoaşterea pe care o putem avea despre corpurile cereşti plecând de la efectele lor şi cunoaşterea noastră despre Dumnezeu în lumea de aici, a conchis că şi într-un caz, şi în celălalt, deşi nu atingem acel *quid est*, avem o cunoaştere autentică a obiectului datorită unei *species* proprii care ne permite să trecem cu mult dincolo de cunoaşterea existenţei, spre o cunoaştere a esenţei.

Plecând de la efectele corpurilor cereşti care ne sunt cunoscute, nu putem cunoaşte corpurile cereşti *quid sunt*… pentru că nu cunoaştem şi nici nu le putem cunoaşte accidentele proprii, deşi cunoaştem corpurile cereşti prin specii proprii, aşa cum, în condiţia de călători, îl cunoaştem pe Dumnezeu prin asemănarea să (…). Totuşi, în condiţia de călători, nu-L cunoaştem pe Dumnezeu prin esenţa Sa. Astfel, a cunoaşte un lucru prin esenţa sa nu înseamnă întotdeauna a cunoaşte despre acel lucru *quid est*. Aceasta nu se întâmplă decât atunci când specia proprie este asemănarea perfectă a lucrului.111

Tradiţia ulterioară este şi ea unanimă. Negarea tomistă a unei cunoaşteri *quid est* a divinităţii (sau a substanţelor separate) înseamnă doar că noi nu putem percepe constitutivul formal al deităţii aşa cum

este ea în sine. Aceasta nu exclude nicidecum o cunoaştere autentică, deşi imperfectă, a esenţei divine. Cajetan, de exemplu, insistă pe diferenţa dintre a cunoaşte quidditatea (lui Dumnezeu sau a substanţelor separate) şi a

111. Toma de Sutton, *Quaestiones ordinariae*, q. 21, p. 587: „*Et ideo non possumus per efectus corporum caelestium, qui nobis înotescunt, cognoscere corpora caelestia quid sunt, quia nec accidenţia corum propria cognoscimus nec cognoscere possumus, quamvis corpora caelestia per propria's species cognos-camus, quantum de eis cognoscimus, sicut etiam deum în stătu viae cognoscimus per* eius *similitudinem* (…). *Deum tamen non cognoscimus în via secundum suam essentiam. Unde cognoscere rem per propria în speciem non semper est cognoscere de re quid sit, sed tune solum, quando illa propria species est perfecta similitudo illius rei*". Fără a pretinde eXiiaustivitatea, să semnalăm numai textul puţin mai tardiv al *Comentariului la Cartea I a Sentinţelor* al lui Hervaeus de Nedellec (t 1323). La d. 3, q. 1, ed. Paris, 1647, p. 34 a, D, consacrată cunoaşterii lui Dumnezeu, teologul dominican stabileşte faptul că noi cunoaştem nu numai *quid nominis* al lui Dumnezeu, ci şi, într-o anumită măsură, *quid rei*. Şi conchide: „Aceasta nu se opune maeştrilor şi doctorilor care, în privinţa lui Dumnezeu, stabilesc că noi nu cunoaştem *quid rei*, pentru că înţeleg aceasta în sensul unei cunoaşteri exprese şi speciale a quidditătii divine (*Nec hoc est contra magistros et doctores qui de De-o ponunt quod nescimus quid rei, quia intelligunt de expressa cognitione quidditatis divinae et speciali*)". Aluzie foarte probabilă la Sfântul Toma însuşi.

cunoaşte în mod quidditaţiv112. Referitor la cunoaşterea substanţelor separate, el scrie următoarele:

Observă bine, începătorule, că în această privinţă nu există între noi şi Scotus decât o diferenţă verbală. Suntem de acord a admite că, în starea aceasta, 1° nu cunoaştem substanţele imateriale printr-o cunoaştere perfectă, până la ultimele lor diferenţe, şi 2° cunoaştem despre aceste substanţe numeroase predicate comune substanţiale,

atât afirmative, cât şi negative etc. De exemplu, faptul că sunt substanţe imateriale, acte… dar noi folosim limbajul lui Aristotel şi afirmăm că întreaga cunoaştere pe care o avem este cunoaştere *quia est* şi *quid non est*… şi că nu cunoaştem *quid sunt*, deoarece cunoaşterea prin ceea ce este comun (*per communia*) este numită, în Cartea a II-a din *Analiticele Secunde*, cunoaştere *quia estru*.

Aceeaşi doctrină se întâlneşte şi la contemporanul său Francesco Silvestri (Silvestru din Ferrara) 114 sau chiar, la începutul secolului al XVII-lea, la Domingo Banez115. Toţi reiau în cor ideea unui acord

112. *Cf*. Cajetanus*, în Deente et essential* VI, q. 15, ed. M.-H. Laurent, Torino, 1934, p. 195: *ilind est cognoscere quiditatem seu cognitio quiditatis*, *et alind est cognitio quiditativa seu cognoscere quiditative*. *Cognoscit eram leonis quiditatem quicumque novit aliquod ejus praedicatum essentiale*. *Cognoscit autem quiditative non nisi iile qui omnia praedicata quiditativa usque ad ultimam differenţiam novit* etc."

113. *Id*., *Comentaria în Summae theologiae Partem*/", q. 88, a. 2, Roma, Leonina, 1889, p. 368: „*Adverte*, *novitie*, *quod inter nos et Scotum non est in re hac differenţia nisi forte în verbis*. *Convenimus eram quod pro stătu isto non cognoscimus cognitione perfecta*, *usque ad ultimas differenţias*, *substanţias immateriales*; *et quod cognoscimus de eis multă praedicata communia substanţialia tam affirmativa quam negativa*, etc., *pută quod sunt substanţiae immateriales*, *actus etc*, *et quod non cognoscimus de eis* quid sunt: *quoniam cognitio per communia*, *cognitio quia est Secundo* Posteriorum *appellatur*".

114. *Cf*. Silvestru din Ferrara, *Comentaria în Summam contra Gentiles*, Roma, ed. Leonina, 1926, 1. III, c. 45, nr. XII, p. 122.

115. Domingo Banez, *Scholastica comentaria în primam partem Summae theologicaes*. *Thomae*, q. 88, a. 3, Veneţia, 1602, col. 870 de unde marele tomist spaniol nu ezită să spună: „Scotus, pentru că nu s-a folosit de această distincţie, combate afirmaţia Sfântului Toma prin argumente care dovedesc toate faptul că intelectul nostru poate atinge quidditățile substanţelor separate, dar nu dovedesc că le poate atinge

în mod quidditativ. Astfel, Scotus nu se află în dezacord cu Sfântul Toma în privinţa lucrului însuşi, ci doar în modul de exprimare" (*Scotus vero* (…) *quoniam non est usus hac distinctione*, *impugnat sententiam D. Thomae quibusdam argumentis*, *quae omnia tantum probant quod noster intellectus potest attingere quidditatem substanţiarum separatarum*, *non tamen probant quod possit illas attingere quidditative*. *Quapropter Scotus in re non dissentit a Divo Thoma*, *sed tantum dissentit în modo loquendi*).

substanţial cu scotiştii… În secolul XX, această poziţie comună a şcolii şi-a găsit un apărător înflăcărat în persoana lui J. Maritain. Într-o anexă la *Degres du savoirn6*, criticând ceea ce unii numeau semiagnosticismul părintelui Sertillanges, Maritain, sprijinindu-se pe tradiţia cajetaniană şi chiar pe textele Sfântului Toma, atrage atenţia asupra sensului tehnic foarte precis pe care trebuie să-l dăm expresiilor *scire quia* şi *scire quid est*. El conchide că, „pentru Sfântul Toma, dacă nu putem cunoaşte esenţa lui Dumnezeu *aşa cum este în ea însăşi* înseamnă că o cunoaştem totuşi, deşi într-un mod imperfect" 117.

3. *Evaluare*

Asupra acestei tradiţii de interpretare, transmisă fără probleme în şcoala tomistă până la Maritain, verdictul gilsonian cade ca un cuţit: „A-l face pe Sfântul Toma să spună că avem despre ceea ce este Dumnezeu cel puţin o cunoaştere imperfectă înseamnă deci a-i trăda gândirea, pe care a precizat-o în această privinţă de numeroase ori".

Dacă Gilson, din câte se pare, se referă aici la formulele tomiste potrivit cărora nu am putea cunoaşte acel *quid sit* al lui Dumnezeu, este dificil, din punct de vedere strict exegetic, să i se dea dreptate împotriva interpretării şcolii. Adverbele *penitus* sau *omnino* care întăresc uneori negarea tomistă nu schimbă nimic în natura negaţiei înseşi: ea nu se referă decât la cunoaşterea quidditativă, perfectă – care, într-adevăr, este *complet* inaccesibilă –, şi nu la orice cunoaştere a quidditaţii.

Totuşi, critica gilsoniană este mai profundă şi nu poate fi

înlăturată sub simplul pretext că se bazează pe o exegeză îndoielnică. Gilson a repetat adesea că adevăratele dezacorduri sunt întotdeauna profunde, astfel încât nu ne putem opri la aceste ciocniri neînsemnate. Sursa dezacordurilor rezidă, potrivit lui Gilson, în înţelegerea diferită a primelor principii şi chiar a primului principiu: *esse*. Or, Gilson înţelege acest *esse* al lui Toma ca pe un act existenţial, ireductibil la esenţă şi, astfel, neconceptualizabil. Dumnezeu, *Ipsum esse*, este deci în mod absolut dincolo de ordinea conceptelor – începând de la conceptul de fiinţă. Conceptualismul tradiţiei tomiste nu poate fi, în ochii săi, decât semnul unui esenţialism potenţial. În cel mai bun caz, Dumnezeu

116. J. Maritain, *Distinguerpour unir ou Ies Degres du savoir*, Paris, 19464, anexa III „Ce que Dieu est", pp. 827 – 943.

117. *Ibid*., p. 837.

118. E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1972, p. 126.

este atins – trebuie oare să spunem vizat?

— Prin judecăţi de existenţă: „Nu trebuie să căutăm refugiu într-un concept mai mult sau mai puţin imperfect al esenţei divine, ci în posibilitatea judecăţilor afirmative care, pornind de la efectele multiple ale lui Dumnezeu, delimitează, pentru a spune astfel, locul metafizic al unei esenţe pe care nu o putem nicidecum concepe" 119.

Dacă Gilson are dreptate când denunţă riscul reducerii judecăţii la concept şi a fiinţei la esenţă, totuşi nu a exagerat el oare în sensul separării, al distingerii acestor instanţe? Există o judecată de existenţă care să fie absolvită de orice legătură cu conceptul şi care nu s-ar concretiza într-o judecată de atribuire? Conceptul ar fi oare purificat de orice densitate existenţială? Cu atât mai mult conceptul de fiinţă, al cărui semnificat principal este actul de a fi ce actualizează o esenţă. Dihotomia introdusă între judecată şi concept nu este cumva semnul unei separări prea radicale între *esse* şi esenţă, al cărei rezultat îndoielnic ar fi o anumită devalorizare a esenţei, reproşată uneori „tomismului existenţial"?

Poate că nu este, aşadar, absolut nejustificabil să-l atribuim lui Dumnezeu conceptul de fiinţă – ceea ce Sfântul Toma nu ezită să

facă120. Vom spune oare că fiinţa/fiinţarea este *habens esse*, iar Dumnezeu *Ipsum Esse*? Dar înţeleptul e întotdeauna *habens sapientiam*, şi totuşi, cu condiţia de a nega *modus significandi*, înţelepciunea I se atribuie lui Dumnezeu după adevăr şi în mod substanţial, se spune că Dumnezeu este înţelept, iar înţelepciunea în Dumnezeu se identifică cu dumnezeirea inefabilă.

Aceste probleme ne invită să luăm mai mult în seamă tradiţia şcolii tomiste. Lipsurile ei nu pot fi negate. Oricare ar fi voinţa sa subiectivă de fidelitate, Capreolus a mers, în mod evident, chiar şi în planul problematicilor, pe alte căi decât Sfântul Toma, iar acestea nu duc prea departe. Totuşi, tomismul de şcoală nu a încetat să transmită exigenţe şi doctrine care sunt în mod autentic ale Sfântului Toma. Faptul că le-a amestecat cu problematici eterogene sau că le-a interpretat în lumina unor principii discutabile nu este suficient – spre deosebire de ceea ce crede Gilson – pentru a-l invalida complet. Astfel de doctrine, oricât de desfigurate, nu au fost lipsite de fecunditate în confruntarea cu noile curente doctrinare, şi aceasta este misiunea proprie unui tomism, dacă nu pur, cel puţin viu.

Traducere de Bogdan Tătaru-Cazaban

119. *Ibid*., p. 156.

120. *Cf*., între multe alte ocurenţe, Toma de Aquino, *Sum*. *Theol*. I*, q. 2, a. 3: „*Est igitur aliquid* (= Dumnezeu) *quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens*”.

Basile Tatakis Bizanţul şi filosofia în secolul al XV-lea

După ce Nicolaus Sigeros i-a trimis, de la Constantinopol, textul grecesc al lui Homer, Petrarca i-a scris cu profund regret: „*Homerus tuus apud me mutus*, *imo vero ego apud Uium surdus sum*”. Despre Petrarca1 se mai spune şi că-l avea în biblioteca sa pe Platon, apărându-l de aristotelicienii aroganţi, fără să-l poată însă citi. Petrarca afirma deja că Aristotel nu este sursa oricărei ştiinţe şi că nicio autoritate nu e superioară raţiunii2. În secolul al XV-lea asistăm la expansiunea acestei nostalgii arzătoare pentru Elada şi a dragostei pentru Platon, regăsind în Plethon fizionomia cea mai reprezentativă,

maestrul incontestabil al acestei mişcări intelectuale. Deşi se numea Georgeos Gemistos („cel plin"), îşi luă numele de Plethon (FlnGuv), care înseamnă acelaşi lucru, dar suna mai bine pentru o ureche atică şi seamănă cu cel al lui Platon. Ştim că Plethon s-a născut la Constantinopol, dar nu cunoaştem data naşterii sale şi nici pe cea a morţii. Pentru naşterea sa se dau anii 1352/53, 1355, 1360, 1370, 1389; pentru moarte, 1450, 1452, 1464. Aceeaşi nesiguranţă există în privinţa studiilor sale şi a primei perioade a vieţii. Se ştie cu certitudine doar că şi-a făcut studiile la Constantinopol. Mai poate fi socotit ca sigur şi faptul că a stat un anumit timp la curtea musulmană de la Adrianopole. Dar tot ceea ce se deduce din această şedere nu trece dincolo de domeniul conjecturii. Ni se spune că l-a cunoscut pe Elisei, un evreu misterios, şi acest lucru este sigur; dar se adaugă că Elisei l-a iniţiat în doctrina lui Zoroastru3. Or, tot ceea ce găsim în această privinţă în scrierile lui Plethon poate fi foarte bine preluat de la Psellos, a cărui influenţă asupra formării lui Plethon a fost foarte mare, şi de la Plutarh4. Pe de altă parte, această şedere a lui

1. *Rev*. *des Études Grecques*, 5 (1892), p. 94.
2. Gebhart, *Origines de la Renaissance*, p".
3. PG 160, 639.
4. Plethon, *Trăite des lois*, ed. Alexandre, p. 280 *sq*.

Plethon la curtea din Adrianopole i-a oferit lui Taeschner5 mijlocul de a explica printr-o influenţă musulmană opoziţia lui Plethon faţă de creştinism şi de a vedea în filosoful nostru un importator al spiritului musulman în Occident. Or, starea actuală a surselor noastre de informaţie şi lucrările publicate de Plethon nu justifică deloc astfel de concluzii. Plethon s-a instalat devreme la Mistra şi i-a slujit despotului Teodor al II-lea (despot începând din 1407), fără să ştim cu precizie în ce calitate. Ceea ce spune discipolul său Charltonymos despre respectul unanim de care se bucura maestrul său în Peloponez, unde ceea ce voia Plethon era considerat o decizie divină, ca şi opinia lui potrivit căreia Plethon era superior lui Radamanthys, Solon şi Licurg nu sunt decât un elogiu şi nu permit să se deducă, aşa cum se

face îndeobşte, că Plethon a fost investit cu înalte funcţii juridice. Este sigur, pe de altă parte, că era un personaj foarte influent în anturajul despotului. Între 1416 şi 1423 el şi-a prezentat cele două celebre memorii, unul împăratului Manuel Paleologul şi celălalt despotului din Mistra, Teodor al II-lea, fiul împăratului6, în care expunea reformele pe care le considera necesare pentru renaşterea statului. Pentru renumele său de savant stă mărturie faptul că în 1425 Bessarion, tânăr pe atunci, a venit în Peloponez pentru a-şi desăvârşi studiile în şcoala de filosofie pe care Plethon o conducea la Mistra.

Plethon şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii la Mistra. Alegerea Mistrei ca loc de rezidenţă prezintă un interes special pentru înţelegerea vieţii şi operei sale. În memoriul său adresat împăratului Manuel, Plethon scrie, după cum am văzut, că „suntem elini" şi adaugă că Peloponezul a fost vechea sursă din care au ieşit cele mai nobile triburi greceşti care, plecând de acolo, au dat naştere marii istorii a naţiunii greceşti7. În tabloul tristei decăderi a Imperiului, această redobândire a conştiinţei elenismului reprezintă o rezistenţă şi o reacţie; ea anunţă şi determină viitorul naţiunii greceşti. Plethon a vrut să joace aici un rol însenuââtsi i-a consacrat toate resursele spiritului său. Voinţa sa tenace, inteligenţa clară şi cunoaşterea enciclopedică i-au permis, într-adevăr, să-şi extindă acţiunea asupra mai multor domenii. Într-una dintre numeroasele sale lucrări istorice, EAÂN, viKd8, îl descrie pe Platon la curtea Siracuzei, străduindu-se să-i convingă pe tirani să-i adopte ideile politice.

5. În *Islam* 18 (1926), pp. 236 – 243; în *BNJ* 8, pp. 100 – 113.

6. Vezi textul din PG, 160, 821 *sq*., şi în *SP*, Lambros, naAaio Adyeia Kai riEXOTTO – vvr] aia Kd, t. 3, p. 246 *sq*., şi t. 4, p. 113 *sq*.

7. PG 160, 821, 824.

8. *Histoire de la Grèce après la bataille de Mantinee* (depuis la mort d'Epaminondas jusqu'a celle de Philippe).

Aceste două memorii nu ne lasă să ne îndoim că Plethon visa să joace pe lângă prinţii bizantini rolul filosofului. De altfel, întreaga sa gândire vizează reorganizarea vieţii în ansamblu. Discuţiile

interminabile pentru unirea Bisericilor i-au arătat cât de puţin ar putea sluji creştinismul ca principiu de unitate. El a sfârşit prin a vedea în creştinii care discutau aceste probleme nişte sofişti care îşi disputau ideile nu pentru adevăr, ci pentru a avea dreptate în faţa adversarului, pentru a trage din aceasta beneficii politice. Plethon nu putea să admită acest spirit mercantil în ceea ce ţine de supranatural; după el, un asemenea mercantilism echivalează cu negarea Providenţei lui Dumnezeu, de care depinde totu' 19. De aceea, el nu a subscris la unirea Bisericilor decisă la Florenţa şi a compus în 1448 un tratat despre *Purcederea Sfântului Duh*, în care ataca pe teren dogmatic ideile lui Bessarion, care era favorabil unirii, şi îi condamna puternic pe latini. El conchidea că nu unirea cu latinii îi va salva pe elini; elinii nu vor fi salvaţi decât dacă au încredere în Providenţa divină, decât dacă îşi corectează erorile şi păcatele pe care le comit faţă de Dumnezeu, fie prin opiniile pe care le au despre El, fie prin faptele lorw. Este clar că nu avem aici un teolog care se luptă pentru interesul creştinismului, ci un grec şi un filosof. El refuză să subscrie la unire şi, în acelaşi timp, caută un nou principiu de unitate universală. Plethon l-a cunoscut prin neoplatonism pe Platon cel din tradiţia lui Psellos; a fost din ce în ce mai atras de misticismul sincretic al alexandrinilor şi a sfârşit prin a se gândi, în plin secol al XV-lea, la reînnoirea încercărilor lui Porfir, Iamblichos şi Proclos, vrând să întemeieze pe ruinele cultului creştin o nouă religie universală.

L-am auzit spunând – scrie despre Plethon Georgeos din Trebizonda –, când eram la Florenţa, că, peste câţiva ani, toţi oamenii de pe întregul pământ vor îmbrăţişa de comun acord şi în acelaşi spirit o singură religie… Şi când l-am întrebat dacă aceasta va fi religia lui Iisus Hristos sau cea a lui Mahomed, mi-a răspuns că niciuna, nici cealaltă, ci o a treia, care nu va fi diferită de păgânism11.

Nu contează dacă această mărturie este sau nu exactă, Georgeos din Trebizonda nefiind un martor sigur; principala operă a lui Plethon, tratatul *Despre legi*, nu este decât expresia acestei încrederi absolute în

9. PG 160, 975 *sq*. Alexandre, op. cit., p. 309 *sq*.

10. Alexandre, op. cit., 310 *sq*.

11. Citat de Chr. Zervos, *Un philosophe neoplatonicien du Xf's. Michel Pselos*, Paris, Leroux, 1920, p. 239.

gândirea filosofică, care îi dezvăluie minţii, o dată eliberată de dogmă, adevărul pur şi îl obligă pe om, pe orice om, să îl adopte „de comun acord şi în acelaşi spirit". Atitudinea „filosofilor" din secolul luminilor nu va fi diferită. Psellos vedea în gândirea precreştină o pregătire pentru creştinism, care este adevărul absolut. Plethon vede în creştinism o decadenţă a gândirii şi îi cere filosofiei un punct de sprijin pentru a merge la vechile surse care, crede el, conţin adevărul absolut şi pentru a obţine astfel religia universală. El a crezut că a găsit acest punct de sprijin în teoria neoplatonică a ideilor, pe care a ilustrat-o prin zeii şi miturile păgânismului. Inspiraţia sa rămâne, aşadar, mai degrabă teologică decât filosofică. Ceea ce numim filosofie în cazul său nu este decât un sistem teist universal, în care ideea de Dumnezeu ocupă locul central, iar omul nu poate fi cunoscut decât prin legătura sa cu universul; virtutea cea mai înaltă a omului este *QEooefieia*, singura care îl face asemănător cu Dumnezeu.

Prezenţa lui Plethon la Ferrara şi apoi la Florenţa în timpul Conciliului pentru unirea Bisericilor (1438 – 1439) poate fi considerată unul dintre episoadele cele mai interesante din viaţa sa şi în acelaşi timp din perspectiva renaşterii filosofiei platoniciene în Occident. Spre sfârşitul secolului precedent, Manuel Chrysoloras, despre care se spune că a fost discipolul lui Plethon, profesor de greacă la Florenţa, îi iniţiase deja pe latini în cunoaşterea „divinului Platon", care ştie să unească frumuseţea cu înţelepciunea. Plethon a găsit la Florenţa un cerc de oameni dornici să-l cunoască pe Platon, în care vedeau heraldul libertăţii spiritului şi a conştiinţei. Acestei nevoi Plethon i-a răspuns cât a putut de bine, atât prin cursurile, cât şi prin lucrarea *Despre diferenţa dintre Platon şi Aristote112*, ce pare a fi un rezumat al cursurilor sale. Sub influenţa lui Plethon, Cosimo de Medicis a conceput proiectul Academiei sale platonice, prima instituţie ce reprezintă aspiraţiile şi neliniştile timpurilor moderne. Când ne

gândim la destinul platonismului mai întâi la Florenţa şi apoi în întregul Occident şi la influenţa profundă pe care a exercitat-o, ne dăm seama mai bine de importanţa istorică a şederii bizantinului Plethon la Florenţa. Întorcându-se în Bizanţ, Plethon a mers din nou la Mistra (1441), unde a rămas până la moarte, fiind în legătură cu prietenii săi din Italia, ocupându-se cu zel sporit de scrierea operei sale fundamentale, tratatul *Despre legi*, care a rămas nepublicat. În 1459, Marsilio Ficino împlinea la Florenţa dorinţa lui Cosimo de Medicis de a fonda Academia platonică. Un an mai târziu, Scholarios, pe atunci patriarh sub numele de Gennadios, ardea la Constantinopol manuscrisul tratatului *Despre legi* al lui Plethon, găsind că lucrarea este plină de impietăţi şi anticreştină. Admiratorii lui Plethon nu erau de aceeaşi părere; Sigismund Malatesta a dus în 1475 rămăşiţele lui Plethon de la Mistra în micul oraş italian Rimini, unde se odihnesc şi astăzi, în biserica San Francesco.

Să-l privim acum mai îndeaproape pe învăţat şi pe filosof. Plethon nu este la înălţimea marilor savanţi din secolul anterior, Metochites şi Gregoras; totuşi, el e un învăţat remarcabil. Istoria, astronomia, astrologia, gramatica, geografia, retorica şi muzica sunt ştiinţele care l-au interesat. Aproape toate lucrările sale referitoare la ştiinţele de mai sus sunt manuale şcolare. Lucrările istorice, care sunt fie extrase, fie rezumate din istorici vechi şi bizantini, arată că Plethon s-a interesat de studiul istoriei universale, cu o vădită preferinţă pentru originile istoriei13. Dar oare nu tot în Zoroastru îşi găseşte şi gândirea sa filosofică un fundament? Să observăm şi faptul că Plethon s-a oprit cu un interes special la reformele încercate de Agis şi Cleomene, conform expunerii pe care o găsim la Plutarh; el a compus şcolii la oracolele lui Zoroastru, precum şi o explicaţie a părţilor obscure ale aceloraşi oracole care ne lasă să întrevedem în ce măsură Plethon îşi pune propriile opinii în gura lui Zoroastru14; el s-a ocupat de *Istoria plantelor* a lui Teofrast, de *Istoria animalelor* a lui Aristotel şi a compus o interpretare a celor *Cinci căi* ale lui Porfir şi a celor *Zece categorii* ale lui Aristotel, precum şi şcolii *la Analiticele* lui Aristote115.

În afara interesului său pentru Agis şi Cleomene, restul dovedeşte că Psellos, şi nu Elisei este iniţiatorul şi ghidul lui Plethon în cunoaşterea gândirii orientale. Acelaşi interes, aceleaşi preocupări, aceeaşi tendinţă de a amesteca gândirea orientală cu filosofia greacă, însă concluziile sunt diametral opuse. Psellos se îndreaptă spre antici pentru a întemeia mai bine creştinismul. Plethon spre îndreaptă spre antici pentru a condamna creştinismul. Există în mişcarea gândirii sale un romantism latent, care vrea ca Zoroastru, ca înţelepţii din vremurile vechi să fi avut dreptate, ca restul să fie o decadenţă. În preocupările ştiinţifice ale lui Plethon există, aşadar, deja cadrul gândirii sale filosofice.

Ca naţionalist, Plethon speră, pentru salvarea Imperiului Bizantin, într-o reorganizare socială nouă. Înainte de a se înfăţişa ca metafizician, a fost sociolog. Proiectele de reformă pe care le expune în scrisoarea

12. PG 160, 881 – 934.

13. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. XII, p. 90.

14. Alexandre, op. cit., p. 279 *sq*. şcoliile lui Plethon la oracolele lui Zoroastru sunt editate la Paris (1667) şi la Amsterdam (1689), în greacă şi în latină.

15. Fabricius, op. cit., loc. cit.

către împăratul Manuel şi în cele două memorii citate mai sus, caracterizate drept „proiecte stranii şi irealizabile ale unui visător elin complet detaşat de contingenţe" 16, sunt, dimpotrivă, produsele unui studiu atent şi profund al stării sociale şi politice a Peloponezului şi a Imperiului. Ca teoretician, el lasă deoparte contingenţele şi posibilele reacţii; le rezervă celor care ar înfăptui aceste proiecte grija de a ţine cont de ele. Hrănit cu gândirea politică a lui Platon (fericirea depinde de forma statului, împărţirea cetăţenilor în trei clase, comunitatea bunurilor, etatism), Plethon se arată în acelaşi timp în memoriile sale precursor şi strămoş al socialiştilor şi al multor concepţii moderne (naţionalizarea armatei, intensificarea comerţului naţional, apărarea şi încurajarea producţiei naţionale, opoziţia faţă de importul din

străinătate al articolelor de lux etc). Reforma pe care o propune este mai degrabă una socială decât una administrativă. El stabileşte principiul general potrivit căruia dreptul de a beneficia de un produs e proporţional cu serviciul făcut, principiu care asigură dreptatea socială şi evidenţiază valoarea muncii. Cei care nu lucrează nu se vor atinge de nimic din avutul public, atac ce îi vizează în principal pe monahi. Plethon nu vede în impozite decât un organ de reglare a relaţiilor financiare cu exteriorul şi un sistem de protecţie foarte coerent, care merge până la suprimarea monedei şi la troc. Aspirând la binele întregului, el anulează orice drept de proprietate funciară; fiecăruia, hotărăşte el, îi aparţine atât pământ cât poate cultiva, dreptul său de proprietate se termină acolo unde începe cultura altuia. Gândurile lui despre productivitatea serviciilor personale sunt tot atât de interesante. Cei care au ca sarcină siguranţa statului fac o muncă productivă; capitalul este şi un coeficient de producţie şi va avea djeptul la o parte din produsul obţinut, îi va reveni o treime, adică tot atât cât muncitorului. În fond, numai agricultura în accepţiunea largă a termenului este prin esenţă productivă, şi de aceea numai agricultorii sunt demiurgi (ceu Toupyoi), ceilalţi sunt slujitori (Sicbcovoi). Un spirit umanist animă viziunea sa despre impozite; el desfiinţează corvoada, considerând-o servilă, şi nu pretinde decât un singur impozit, acelaşi pentru toţi: o treime din produsul obţinut. Acelaşi umanism animă şi viziunea sa despre pedepse. Plethon condamnă mutilările, considerându-le barbare şi nedemne pentru elini, şi preferă ca aceia condamnaţi să execute munci publice. Deşi în principiu se împotriveşte pedepsei capitale, el o admite în cazul anumitor crime, pentru că „ea

16. A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, Paris, 1932, II, 328.

eliberează sufletul de trup" 17. Legile determină până şi modul de a trăi al cetăţenilor, interzic viaţa luxoasă şi tot ceea ce este străin moravurilor ţării. Dar cine ar putea să pună în aplicare aceste planuri? Numai regele, răspunde Plethon, sau nimeni. Examinând cele trei forme de stat, el se declară în favoarea monarhiei. Aici influenţa lui

Metochites este evidentă. Numai monarhia, care ţine piept despotismului celor puternici şi despotismului poporului, poate fi dreaptă. Baza gândirii sale politice nu este, aşadar, egalitatea drepturilor – Plethon nu crede în nicio egalitate între cetăţeni –, ci ideea competenţei administrative. Am spus că, potrivit lui Plethon, fericirea şi mântuirea unei ţări depind de forma statului. Scrutând mai în profunzime această problemă, el găseşte că răul şi toate marile păcate ale oamenilor provin din credinţe contrarii. Există întotdeauna oameni care nu gândesc în mod sănătos; şi gândirea nu este sănătoasă pentru că principiile de la care pleacă, de exemplu ateismul, sunt false. Trebuie, aşadar, să trecem de la ideile politice la ideile morale şi de la acestea la metafizică. Plethon conchide că valoarea legilor depinde de ideile pe care le avem despre divinitate, dintre care trei sunt fundamentale: că Dumnezeu este Unul, că El prevede totul, că este desăvârşit, drept, neschimbător şi sursă a oricărui bine, şi de aceea omul îi datorează recunoştinţă. El stabileşte apoi, dat fiind că omul este format din suflet şi trup, că pentru acei oameni la care prevalează sufletul, sfârşitul vieţii nu poate fi decât virtutea şi binele; dimpotrivă, pentru cei care sunt stăpâniţi de trup, scopul vieţii este voluptatea. După cum vedem, sistemul reformelor politice şi sociale al lui Plethon se bazează pe o metafizică, iar aceasta constituie nucleul religiei care va fi dezvoltată în tratatul *Despre legi*. Pe de altă parte, ceea ce conferă afirmaţiilor sale valoare nu sunt, în opinia noastră, perspectivele platonizante sau platoniciene, ci mai degrabă noul spirit care se desprinde din ele, condiţionat de noile date ale problemei care trebuie rezolvată şi de gândirea fermă şi îndrăzneaţă a filosofului nostru. Plethon nu ezită să critice ceea ce e rău, oriunde îl află, şi îl sfătuieşte pe despotul Teodor al II-lea să nu se gândească decât la binele comun şi, dacă trebuie, să taie o mână sau un picior bolnav pentru a salva restul.

Să ajungem acum la filosof. Mica sa lucrare despre diferenţa dintre Platon şi Aristotel, în care, plecând de la ideea că Platon îi este superior lui Aristotel, dezvoltă argumentele pe care se bazează această

teză, marchează o epocă nu atât prin valoarea sa intrinsecă, cât prin intenţia

17. Sp. Lambros, na aio Aoyeia keu IIEXOTTO – vvriaia Kă, t. 4, p. 124.

care o inspiră18. O controversă aprigă s-a stârnit în jurul acestor pagini, controversă care a durat de-a lungul secolului al XV-lea, divizându-i pe savanţii bizantini şi italieni în platonicieni şi aristotelicieni; pe de altă parte, tot această controversă este cea care a influenţat mult extinderea studierii lui Platon în Italia şi a zdruncinat edificiul scolasticii. Scholarios a ridicat primul mănuşa ca apărător al lui Aristotel şi l-a obligat pe Plethon să compună o nouă expunere a gândirii antiperipatetice, căreia i se alătură cele două scrisori adresate lui Bessarion ca răspuns la unele dificultăţi 19. Ulterior dezbaterea s-a generalizat: Teodor Gazis şi Andronic Callistos, cei mai celebri peripateticieni ai vremii, Georgeos din Trebizonda şi fratele său Andrei, Teofan din Media (mort în 1480) şi Mihail Sophianos (mort după 1570) i-au luat apărarea lui Aristotel. Mihail Apostolios, Gianandria, Nicolaus Perottus, Ioan Argyropoulos l-au apărat pe Platon. În sfârşit, Bessarion, care a vrut mai întâi să conducă în calitate de arbitru dezbaterea, şi-a declarat afinităţile platoniciene în *Adversus calumniatorem Platonis*, şi atunci balanţa s-a înclinat de partea lui Plethon, ai cărui admiratori italieni l-au rugat pe papă să-l includă pe Platon printre sfinţii Bisericii creştine.

Intenţiile care îi animă pe cei doi conducători ai dezbaterii, Plethon şi Scholarios, sunt diametral opuse. Indiferenţa faţă de creştinism, ca să nu spunem chiar aversiunea, i-a permis lui Plethon să trateze în mod liber despre filosofia platoniciană, fără să se îngrijească să o pună de acord cu Scripturile. Nu mai este vorba pentru Plethon, aşa cum a fost cazul cu Psellos, să demonstreze că Platon e mai aproape de creştinism decât Aristotel, ci că e mai aproape de adevăr. Bineînţeles, adevărul lui Plethon nu este neinfluenţat de naţionalism; faptul că platonismul a luptat de partea elenismului împotriva creştinismului constituie un argument în plus în dragostea lui Plethon

faţă de Platon; dimpotrivă, alianţa lui Aristotel cu religia creştină nu face decât mai aprigă polemica sa cu Stagiritul. Dar a ataca doctrina lui Aristotel nu înseamnă a ataca Biserica creştină? Este ceea ce a simţit Scholarios, care nu ezită să adopte drept călăuză o idee *a priori*. Pentru el, contează prea puţin Aristotel şi filosofia sa doctă; ceea ce îi susţine scrisul este apărarea religiei atacate20. „Deşi sunt elin prin limbă – afirmă Scholarios –, n-aş spune niciodată că sunt elin, pentru că nu gândesc ca elinii de odinioară; dimpotrivă, vreau să fiu numit după credinţa mea, şi dacă cineva mă

18. PG 160, 881 – 934.

19. *Ibid*., 713 – 724; 979 – 1020.

20. PG 160, 633 B.

Întreabă ce sunt, i-aş răspunde că sunt creştin. „21 Acest răspuns grav dat păgânismului lui Plethon arată că Scholarios se află pe cale de a distinge ceea ce este în cazul său elin de ceea ce este creştin, distincţie indispensabilă pentru o sinteză armonioasă.

Să vedem acum argumentele lui Plethon. În tratatul *Despre legi*, Plethon apare ca un metafizician preocupat înainte de toate de Dumnezeu şi de problema relaţiei omului cu Dumnezeu. Critica pe care i-o face lui Aristotel arată că, deja, metafizicianul teolog este cel care vorbeşte în el. Regăsim, cu alte cuvinte, punctul de vedere al lui Psellos, însă fără creştinismul acestuia. Plethon recomandă, ca şi Psellos, studierea mai întâi a lui Aristotel şi apoi a lui Platon22. Se înţelege de la sine că Psellos este principală, dar nu singura sa sursă; întreaga literatură neoplatonică, Plutarh, Alexandru din Afrodizia şi bizantinii Philopon şi Photios îi sunt familiari; detaliile criticii sale amintesc adesea de *Miscellanea* lui Metochites. Începutul lucrării despre diferenţa dintre Platon şi Aristotel arată în mod limpede că Plethon vizează scolastica latinilor inspirată de Averroes. Această scolastică îşi proiecta de un secol umbra asupra filosofiei bizantine şi îi ameninţa sursa cea mai fecundă: platonismul. Or, Averroes, spune Plethon, are o idee cât se poate de falsă despre suflet, pe care îl consideră muritor. Cum am putea, aşadar, să ne bazăm pe opinia unui

astfel de om, care afirmă că Aristotel îi este superior lui Platon23? Încă de la început metafizicianul este cel care vorbeşte în Plethon, un metafizician care nu întârzie să ne apară ca un neoplatonician convins în atacurile pe care le expune în cele 20 de scurte capitole ale lucrării sale împotriva peripatetismului. Platon, afirmă Plethon, plecând de la fiinţa în sine, stabileşte preeminenţa universalului, care realizează fiinţa în sensul adevărat al cuvântului, asupra particularului; dimpotrivă, Aristotel, plecând de la efect, ajunge la o concepţie strict logică despre universal, ceea ce face ca în sistemul său fiinţa să fie echivocă. Bessarion, care a văzut în mod corect unde este nodul dificultăţilor ridicate de Plethon în această privinţă, va spune, mai târziu, că trebuie, pentru a vedea cu claritate, să mergem până la doctrina ideilor. Plethon îşi lansează atacurile împotriva lui Aristotel tocmai pentru că acceptă ideile. La fel, pentru că crede că lumea superioară stăpâneşte lumea inferioară, el ridică, în de *Fato*, la rang de principiu determinismul absolut şi îi reproşează lui Aristotel că introduce

21. Citat de N. Kaţdnţ iFEojpyioQ fe icn-aţ rurj9 iov, p. 15.

22. Chr. Zervos, op. cit., p. 237; *cf*. Alexandre, op. cit., p. 288.

23. Alexandre, op. cit., p. 281.

hazardu124, lucru de neconceput pentru Plethon. Dar, pentru a sesiza mai bine importanţa acestui atac, trebuie să amintim că pentru Plethon, potrivit inspiraţiei neoplatonice, divinitatea mişcă partea superioară a sufletului şi că, la rândul ei, partea superioară a sufletului, care participă la divinitate, mişcă partea inferioară; se asigură astfel legătura strânsă şi necesară dintre lumea sensibilă şi teologie. Fără teologie, spune el, fizica nu poate fi perfectă; martor pentru aceasta este Platon25, care nu se ocupă niciodată de fizică fără teologie. Oare acesta nu este şi limbajul lui Psellos? Dar mai e ceva: Dumnezeul lui Aristotel, spune Plethon, nu este principiul lumii, din moment ce Stagiritul declară că universul e etern şi neagă complet actul demiurgic al lui Dumnezeu. În plus, Aristotel nu vorbeşte despre nemurirea sufletului, ca şi cum lumea de dincolo nu ar exista, şi sub greutatea

acestor tendinţe materialiste el înţelege virtutea – la rândul ei străină de orice teologie – ca pe un termen mediu exclusiv cantitativ între cele două vicii şi plăcerea ca scop al vieţii. În ochii lui Plethon, care împinge gândirea spre un teism pur, într-o exaltare idealistă, Aristotel este, prin urmare, un materialist. Cât despre Platon, Plethon are grijă să ne avertizeze că comentariile lui de logică, fizică, morală şi teologie – astfel numeşte el *Dialogurile* lui Platon, pentru că oferă numai esenţialul – nu sunt propria sa operă; Platon se află în adevăr numai pentru că a urmat doctrina lui Zoroastru, transmisă în Grecia prin Pitagora. Vedem astfel până unde merge orientalismul lui Plethon, a cărui sursă trebuie să fie Plutarh şi autorii din vremea Imperiului Roman. După ce a fost discipolul lui Moise, deci precreştin, Platon devine acum în neoplatonismul lui Plethon discipolul lui Zoroastru.

Acestei apologii a platonismului, făcută în numele adevărului filosofic, Scholarios îi opune adevărul dogmei. Gândirea sa teologică îl lasă profund indiferent faţă de filosofic Atât Platon, cât şi Aristotel nu fac decât să vorbească, pentru că nu au fost încununaţi cu adevărul cel mai folositor pentru noi26. Dacă cineva încearcă să reînvie fiecărelile putrede ale elinilor – or, acesta este chiar Plethon – cade astfel în minciună27. Aristotel nu are valoare, potrivit lui Scholarios, decât în măsura în care slujeşte la demonstrarea adevărului dogmei. Însă această atitudine *a priori* a lui Scholarios duce mai degrabă la distrugerea dogmatismului peripatetic decât la evidenţierea lui.

24. *Ibid*., p. 283.

25. PG 160, 993 D.

26. PG 160, 602 B, 604 AB.

27. *Ibid*., *605 C*, 617 B.

Teodor Gazis (t între 1475 şi 1478), învăţat umanist originar din Tesalonic, care a plecat în Italia la scurt timp după ce turcii i-au ocupat ţara în 1430, traducătorul în greceşte al opusculelor filosofice ale lui Cicero şi în latină al lucrărilor lui Aristotel, Teofrast şi Hippocrate, a dovedit o atitudine mai filosofică. În lucrarea sa de *Fato*, pe care a scris-o împotriva lui Plethon şi pentru a-l apăra pe Aristotel, el dă

într-adevăr dovadă de un aristotelism lipsit de complemente teologice. Bazându-se pe tezele platoniciene potrivit cărora nimeni nu este rău în mod conştient şi natura acţionează întotdeauna în mod inteligent, Plethon găsea că ele ruinau necesitatea lui Aristotel. Teodor Gazis constată că nu este cazul să vorbim de o opoziţie între cei doi filosofi în problema necesităţii, în care ei sunt în fond de acord. Aristotel, spune Teodor Gazis, are dreptate să afirme că natura, ca şi arta acţionează întotdeauna în vederea unui scop, dar întotdeauna lipsit de inteligenţă. În fapt, natura şi arta nu acţionează, ci operează, iar reflecţia nu intervine în operaţiile noastre, ci în faptele noastre; inteligenţa este, aşadar, străină de ceea ce produc arta şi natura. Tratatul de *Fato* al lui Teodor Gazis i-a oferit prilejul lui Bessarion (născut la Trebizonda între 1389 şi 1395, mort în Italia în 1472, fost arhiepiscop de Niceea şi acum cardinal al Bisericii romane) să compună lucrarea de *Natura et Arte*. Aşa cum a reuşit să contopească atât de bine în el cele două genii – Orientul şi Occidentul – încât să apară eminamente ca grec şi ca latin – *latinorum graecissimus et graecorum latinissimus*, cum a fost numit de contemporani –, tot astfel Bessarion a dus mai departe decât toţi contemporanii săi efortul de a realiza sinteza dintre platonism şi aristotelism, pentru a arăta că aceşti doi filosofi sunt întotdeauna de acord. El a opus criticii luptei critica concilierii: „Îl cultiv – declară el – şi îl venerez pe Aristotel, iar pe Platon îl iubesc"; Bessarion a ştiut să se menţină în limitele unei anumite imparţialităţi: „Sunt – spune el – atât de departe de a-l condamna pe Aristotel, încât mă voi strădui, pe cât îmi este cu putinţă, să arăt că aceşti doi filosofi sunt întotdeauna de acord" 28. Astfel, nu este surprinzător că el îi reproşează în mod deschis lui Mihail Apostolios injuriile pe care i le-a adresat lui Teodor Gazis şi lui Aristotel în lucrarea pe care a scris-029 cu cea mai blamabilă lipsă de măsură pentru a-l respinge pe cel dintâi.

28. *De Natura et Arte*, cap. 6; *cf*. de acelaşi autor, în *calomniatorem Platonis* II, 2, II, 3, şi PG 161, 689.

29. BZ 38, pp. 71 – 87; vezi şi discursul funebru al lui Bessarion, PG 161; fiul său Arsenios Apostolis (mort în 1535) a fost, ca şi tatăl, un

admirator al lui Platon.

amintindu-i că nu astfel trebuia apărată o cauză bună30 şi că vine, prin lucrarea de *Natura et Arte*, nu în ajutorul maestrului său venerat, Plethon, ci al aristotelicianului Teodor Gazis. Diferenţa, zice Bessarion, care există între cei doi filosofi în problema dezbătută este greu de perceput. În loc să vorbim de o opoziţie, trebuie să spunem că fiecare dintre cei doi filosofi a văzut unul dintre aspectele adevărului şi că ambii vorbesc în mod adevărat şi înţelept31. Aristotel tratează despre fizică în calitate de fizician, iar fizicianul nu trebuie să se ocupe, în opinia lui, decât de ceea ce vede, deci nu va căuta cauza mişcării în afara obiectelor naturale. De aceea, Aristotel admite că natura are o cauză a mişcării pasivă, şi nu activă. Prin urmare, el are dreptate să afirme că natura acţionează orb. Dimpotrivă, Platon nu separă niciodată studiul naturii de cel al lucrurilor divine. Cauza mişcărilor naturii, conchide el, se află în altă parte decât în ea însăşi; nu putem, aşadar, să cunoaştem natura fără să studiem cauza supremă şi divină de care ea depinde şi care o susţine. Plecând de aici, Platon nu greşeşte când îi atribuie naturii intenţie de ordin raţional. Acest limbaj înţelept şi conciliator nu i-a plăcut lui Georgeos din Trebizonda (mort în 1486), aristotelician încăpăţânat, care, ca răspuns adresat lui Bessarion, a compus o mică lucrare intitulată *Dacă Natura deliberează*.

În aceeaşi perioadă a luat naştere în Bizanţ o altă discuţie aprinsă despre sfârşitul vieţii *ţde vitae termino*), un subiect teologic de care Orientul a vorbit atât de des şi care este foarte înrudit cu cel al necesităţii filosofice. Marcu din Efes, Scholarios, Teofan din Media şi Amiroutzes au luat parte la dezbatere. Marcu din Efes (1391 – 1443), elev al lui Iosif Bryennios şi al lui Plethon, era în fruntea celor care refuzaseră să semneze actul de unire a Bisericilor32 la Conciliul din Florenţa; el a fost conducătorul partidei naţionaliste şi, ca şi Scholarios, succesorul său la conducerea acestei partide, credea că naţiunea se va mântui prin renaşterea morală, prin ataşamentul faţă de ortodoxie. Eliberarea pe care occidentalii o promiteau naţiunii era de fapt, după cum afirma ca adevărat discipol al lui Bryennios, pierderea ei, pentru

că i se cerea în schimb să-şi trădeze credinţa. Ca voluntarist, Marcu se opune oricărui determinism absolut, religios sau filosofic. Răutatea diavolului este extremă şi absolută, cea a omului este relativă şi trecătoare, astfel încât după fiecare păcat omului îi rămâne posibilitatea recuperării. Tot aşa.

30. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VI, a doua parte, pp. 200 – 201.

31. *De Natura et Arte*, cap. 4 şi 5.

32. PG 161, 112, 170, 727.

În scurta sa scriere *Despre sfârşitul vieţii*, dintre două teze opuse, cea a determinismului absolut şi cea a acţiunii legilor naturii independent de predestinarea divină, o adoptă pe cea de-a doua, „pentru a nu spune – scrie e134 – că ceea ce este cel mai nedeterminat dintre toate este determinat de Dumnezeu". În acelaşi spirit, Marcu distinge în Dumnezeu precunoaşterea de predestinare, prima fiind absolută, iar cea de-a doua relativă. Doar ceea ce este conform voinţei divine este nu numai prevăzut, ci şi predeterminat de Dumnezeu. Prin urmare, viaţa celor drepţi, a prietenilor lui Dumnezeu, este în întregime prevăzută şi predeterminată de Dumnezeu; aceasta reprezintă cel mai mare dar şi cea mai mare cinste pe care le-o acordă. Observăm că Marcu, urmând calea trasată de Cabasila, consideră că numai omul drept şi bun e cu adevărat liber, pentru că voinţa sa se identifică cu cea a lui Dumnezeu, iar Dumnezeu se identifică cu binele. Despre Providenţă şi Predestinare, Scholarios a scris la rândul său cinci mici tratate, roade ale deplinei sale maturităţi, dintre care primul datează din anul 1459, iar cel de-al doilea este îndreptat împotriva interpretării lui Marcu din Efes, fără ca acesta să fie numit, şi împotriva interpretării lui Diodor din Tars, mult mai radicală decât cea a lui Marcu. Scholarios are darul de a survola cu pricepere şi seninătate cele mai înalte culmi ale ştiinţei sacre. Spre deosebire de Marcu, el revine la tradiţia clasică a Bisericii ortodoxe: Dumnezeu nu numai că ştie totul dinainte, ci şi determină totul. Totul este fixat dinainte, nimic nu e lăsat la întâmplare. Acestei teze Scholarios îi aduce lămuriri importante.

Când este vorba despre creaturile libere, precunoaşterea precedă predestinarea, care se împarte în predestinare propriu-zisă, care îi priveşte pe aleşi, şi respingere, care îi priveşte pe ceilalţi35. Pe de o parte, predestinarea nu dăunează libertăţii umane, din moment ce actul liber se produce în timp, şi nici precunoaşterea; pentru că orice iniţiativă spre bine sau spre rău provine de la voinţa creată36. Scholarios pune în mod insistent în evidenţă libertatea creaturii. Bineînţeles, aceasta nu înseamnă că harul lui Dumnezeu nu este absolut indispensabil pentru a înfăptui binele. Când e vorba de bine, totul ne vine de la Dumnezeu, iar când e vorba de rău, îndepărtarea de har este cea care contribuie la producerea actului rău37. Pe scurt, toate lucrurile

33. Fr. Boissonade, *Anecdota nova*, 349 – 362; şi în PG 160, 1193 – 1200.

34. *Ibid*., p. 357.

35. *Œuvres complètes* I, pp. 436 – 437.

36. *Ibid*., I, 407, 28 – 30; 403, 15 – 16; 406, 437; III, 416.

37. *Ibid*., I, 402, 2 *sq*.

sunt prevăzute şi predeterminate de Dumnezeu aşa cum ar trebui să se petreacă38.

Teofan din Media (mort în 1480), apărător şi prieten al lui Scholarios, păstrează o atitudine analoagă în discuţia pe care a avut-o cu Amiroutzes. Acesta crede că Providenţa divină nu este în mod absolut cauza a toate; există unele lucruri, precum ciuma, care se datorează altor cauze. Teofan nu admite o altă cauză. Dumnezeu, spune el, este cauza a toate prin Providenţa Sa, care dispune totul în vederea binelui, şi nu cauzează nimic prin libertatea totală pe care o lasă voinţei. Tendinţele materialiste ale modernizanţilor, la care Teofan face aluzie în tratatul său *Despre suflet*, în care se opune în principal teoriilor materialiste despre originea sufletului, au făcut necesară punerea în lumină a naturii umane în ceea ce are ea moral, spiritual, divin. Aceasta este opera la care Marcu, Scholarios şi Teofan au lucrat în acelaşi timp cu zel şi cu înţelepciune.

Scholarios (mort probabil în 1468) este cu mult superior celorlalţi doi. Om de mare anvergură, el este teolog şi filosof deplin şi în acelaşi timp ultimul mare reprezentant al erudiţiei bizantine. Scholarios se opune în toate lui Plethon şi Bessarion: neoplatonismului lui Plethon îi contrapune aristotelismul tradiţiei bizantine, mult îmbogăţit prin scolastica occidentală, iar unionismului lui Bessarion, un antiunionism intransigent. În teologie, Scholarios este un susţinător fervent al lui Palama39 şi în acelaşi timp un mare admirator al lui Toma de Aquin040. Cu el disputa isihastă atinge nivelul unei înalte discuţii metafizice, care încearcă să definească raportul dintre esenţa divină şi lucrarea sa, precum şi cel dintre atributele divine. Crezând că Duns Scotus şi Palama coincid41, pe când ei doar seamănă, Scholarios şi-a îngăduit să introducă în sistemul paiamit o adăugire importantă, care îmblânzeşte distincţia reală a lui Palama între esenţă şi lucrare. Lucrarea, spune Scholarios, este în mod formal finită, însă real infinită, pentru că are aceeaşi existenţă ca şi esenţa, care este infinită42.

Cu Scholarios influenţa scolasticii latine îşi atinge apogeul. El admiră în Toma de Aquino un excelent interpret al teologiei creştine şi un auvo TTT – riq, un spirit care a rezumat într-un ansamblu uşor de înţeles

38.39.40.41.42.

Ibid., *Ibid*., *Ibid*., *Ibid*.

I, 408, 4 – 6. III, 204 – 239. t. V şi VI. VI, 281 – 285.

Ibid., III, 226, 1, 5 – 8.

diferitele părţi ale teologiei43. „Nu ştiu – spune el undeva44 – dacă Toma are un discipol mai fervent decât mine". Rezumatele lucrărilor lui Toma *Summa contra Gentiles* şi *Summa theologiae* pe care ni le-a lăsat Scholarios se disting prin precizie, claritate şi spirit sintetic. Regăsim aceleaşi virtuţi în traducerea tratatului tomist *Deente et essentia*, ca şi în amplul comentariu pe care i-l consacră45. Acest comentariu ne permite să vedem, în plus, că erudiţia sa nu se întinde numai în domeniul teologiei creştine, ci şi în cel al filosofiei antice, unde face în principal dovada unei cunoaşteri profunde a lui Aristotel.

În filosofie, Scholarios merită atenţia noastră mai ales datorită numeroaselor comentarii la lucrările lui Aristotel şi prin nu mai puţin numeroasele sale adnotări pe marginea multor altor lucrări ale aceluiaşi filosof46. Pentru comentariile sale, Scholarios i-a abordat pe cei mai buni comentatori ai lui Aristotel, fără să-i uite pe filosofii latini Gilbertus Porretanus, Albert cel Mare, Toma de Aquino, a cărui metodă o urmează47, şi nici pe filosofii arabi Averroes şi Avicenna48. Dispunând de această bogată erudiţie şi de o gândire suficient de critică, Scholarios a putut alcătui o operă care o depăşeşte, în fapt, pe cea a majorităţii predecesorilor săi bizantini, atât prin aprofundarea dificultăţilor pe care le ridică textul Stagiritului, cât şi prin claritatea şi precizia expunerii. Pentru a-i completa portretul, trebuie să adăugăm şi că el credea cu fermitate în autenticitatea oracolelor sibiline49 şi că acorda atenţie previziunilor astrologice despre sfârşitul lumii. Calculele lor bazate pe cursul astrelor prevedeau că această catastrofă finală a lumii trebuia să aibă loc la sfârşitul celui de-al VII-lea mileniu50.

În faţa lui Plethon, care aminteşte adesea de Psellos, trebuie să mărturisim că aflăm în Scholarios un continuator şi un amplificator al lui Xiphilin.

43. *Ibid*., V, 2, 10 – 11.

„*Ibid*., VI, 179, 25.

45. Scholarios este şi traducătorul operei *Summulae Logicales* a lui Petrus Hispanus ţ (*Euvres complètes de Gennade Scholarios*, ed. de L. Petit, X. Siderides şi M. Jugie, vol. VIII, pp. 283 – 337, Paris, 1936), considerată înainte operă a lui Psellos, pe care Petrus Hispanus ar fi tradus-o în latină (vezi K. Prantl, *Geschichte d*. *Logik im Abendlande* II, 264 *sq*., prima ediţie).

46. (*Euvres complètes*, VII.

47. *Ibid*., VII, III.

48. *Ibid*., VII, 37.

49. *Ibid*., III, 284, 35 *sq*. 286, 30.

50. *Ibid*., III, 287, $ *sq*.

Să revenim însă la controversa dintre aristotelicieni şi platonicieni. Pentru a-i răspunde lui Plethon, Georgeos din Trebizonda a scris lucrarea *Comparaţie între Platon şi Aristote151*, o înlănţuire de atacuri la adresa lui Platon, ca filosof şi om, care l-a făcut pe Bessarion să compună, pentru a-i apăra în acelaşi timp pe Platon şi pe Plethon, marea sa lucrare în *Calomniatorem Platonis*, în patru cărţi, fructul retragerii sale fecunde şi active la Tusculum (1464 – 1471). Această lucrare aparţine mai degrabă istoriei filosofiei; Bessarion recurge în ea nu numai la textele celor doi filosofi, ci şi la tradiţia comentatorilor păgâni, creştini vuiidiiuiu 91 latini) şi arabi, şi se vrea un judecător precis şi imparţial. Scrierile sale anterioare, referitoare la teologie, îl arătaseră ca un teolog care urma tradiţia scolastică; Bessarion recunoaşte acum că Platon, animat de un suflu religios, este într-adevăr filosoful lumii de dincolo. El simte profund că filosofia lui Platon întăreşte credinţa, purifică sufletele şi le poartă spre Dumnezeu şi nu mai suportă ca acest filosof să fie privit cu suspiciune. Scopul său este să arate că există la Platon ceva asemenea unei umbre a religiei noastre, pe care o datorează luminilor naturale… însă chiar şi această umbră poate fi de un mare ajutor pentru omul care trece de la doctrina lui Platon la starea mai desăvârşită a religiei noastre. Astfel, în scrierile lui Platon vedem cum se nasc şi ies la lumină câteva dintre principiile adevăratei teologii52.

Trebuind să respingă scrierea lui Georgeos din Trebizonda, Bessarion se vede obligat să reia unul câte unul silogismele calomniatorului. Analiza savantă pe care o face îl autorizează să ajungă la concluzia că, dacă vom căuta la filosofii păgâni vreo dovadă care să fie în acord cu adevărul-creştm, vom găsi mult mai multe la Platon decât la Aristotel. La drept vorbind, Bessarion nu face altceva decât să reia teza lui Psellos, dar o amplifică într-un mod remarcabil. Dacă scrierea sa nu are nimic nou pentru bizantini, ea este totuşi complet nouă pentru occidentalii care îl ignorau pe Platon şi îl cunoşteau imperfect pe Aristotel. Într-adevăr, lor le dedică Bessarion lucrarea; de aceea el a recurs adesea la Părinţii Bisericii latine, ori de câte ori putea

să extragă din scrierile lor argumente în favoarea propriei teze. Opera sa a avut un răsunet imens. Ea l-a descoperit pe Platon lumii occidentale, i-a dat drept de cetate la Roma

51. *Venetiis* 1523; pentru scrierile sale teologice, vezi PG 161, 770 *sq*.

52. *În Calomniatorem Platonis* II, 1; traducerea este preluată din H. Vast, *Le cardinal Bessarion*, p. 355.

şi l-a făcut acceptat de papi, pentru că purta dovada că niciuna dintre marile doctrine platoniciene nu era contrară ortodoxiei. După publicarea lucrării în *Calomniatorem*, italienii rivalizau în zel cu grecii în studierea şi meditarea asupra textelor lui Platon. Contribuţia lui Bessarion la renaşterea platonismului în Occidentul latin nu este, aşadar, mai mică decât cea a lui Plethon. Înainte de a putea percepe mai adânc gândirea filosofică a lui Platon, trebuia să se demonstreze că lectura lui era legitimă, că nu era un duşman al religiei creştine. Nu este deci surprinzător că în Platon este examinat mai întâi teologul.

Cu totul alta a fost atitudinea maestrului lui Bessarion, Plethon, în tratatul său *Despre legi*, care a fost ars de Scholarios înainte de a fi publicat şi care ne-a parvenit într-o stare fragmentară. Platonismul său îl împinge pe Plethon la negarea cea mai categorică a creştinismului53. Trebuie să observăm, mai întâi, că deşi Plethon crede că „raţionamentele bine conduse învaţă în mod clar adevărul despre obiectele supuse examinării şi, oferindu-se ele însele unei discuţii critice atente, îi fac să ajungă atât pe ultimii veniţi, cât şi pe primii la o ştiinţă personală, şi nu împrumutată” 54, el nu a urmat îndeajuns această cale. Expunerea sa este dogmatică; Plethon stabileşte adevărul, legiferează în funcţie de el, nu îl demonstrează. Ne permite să-i vedem sau să-i ghicim inspiraţia, sursele, originalitatea chiar, însă foarte rar drumul pe care gândirea sa l-a urmat pentru a ajunge aici. Îl presupune cunoscut de toţi; este ca şi cum, stabilind deja partea teoretică a doctrinei sale, i-ar deduce acum consecinţele, legile, partea practică. Avem mai degrabă de-a face cu credinciosul care îşi expune credinţa decât cu filosoful care caută adevărul. Plethon a descoperit substanţa

credinţei sale în neoplatonismul şi în misticismul sincretic al alexandrinilor; ceea ce îi aparţine este dezvoltarea pe care i-a dat-o şi, pe alocuri, unele idei creştine. El însuşi ne spune în următorii termeni că inspiraţia sa este în mod esenţial una practică:

luând ca principii ideile şi revelaţiile dăruite tuturor oamenilor de zei în privinţa naturii divine sau cel puţin ideile majorităţii şi ale celor mai virtuoşi, ne vom pătrunde de ele foarte tare, apoi, prin raţionamente riguroase, extrăgând din aceste principii consecinţele a căror cale ne-o vor deschide înţelepţii, cu ajutorul zeilor, nu vom putea să nu avem asupra fiecărui lucru cea mai bună opinie55.

53. *Trăită des lois*, Alexandre, p. 35 *sq*., 126, 256 *sq*.

54. Op. cit., p. 36; traducerea fragmentului şi cele care vor urma sunt preluate din A. Pelissier, *ibid*.

55. *Ibid*., p. 42.

De la primele rânduri, Plethon oferă planul şi scopul tratatului său. Planul e foarte larg şi cuprinde un cod complet de reformă socială, politică, morală şi religioasă; scopul său este în esenţă practic: a-i asigura omului soarta cea mai bună, cea mai frumoasă şi pe cât posibil cea mai fericită56. Dar, pentru a şti care este lucrul cel mai bun pe care îl putem face şi pentru a cunoaşte cum trebuie să ne folosim facultăţile, trebuie să examinăm mai întâi „ce este omul, care e natura lui, care sunt facultăţile sale" 57. Or, e imposibil să cunoaştem bine ce este omul dacă nu am început prin a studia în profunzime natura lucrurilor şi dacă nu am recunoscut care este primul principiu, care sunt fiinţele de ordinul al doilea, al treilea, de ultimul, care sunt atributele proprii fiecărei fiinţe. După ce le-am examinat pe toate, vom putea în mod legitim să studiem omul în mijlocul lor, să cercetăm care sunt fiinţele de care se apropie şi în ce fel, cine sunt cei de care se îndepărtează şi în ce măsură, care sunt elementele din care a fost alcătuit; în sfârşit, dată fiind natura lui, care este puterea pe care o are58.

Un fragment foarte explicit. Omul ocupă un anumit loc în ierarhia fiinţelor, care îi condiţionează şi explică natura. Găsirea locului rezervat omului şi urmarea poruncilor care decurg de aici ne

asigură fericirea: o atitudine profund stoică.

Universul lui Plethon se compune dintr-un ansamblu de fiinţe divine şi nedivine, dintre care primele sunt inteligenţe pure aflate deasupra cerului, iar cele nedivine, care locuiesc sub cer, sunt alcătuite din suflet şi corp sau doar dintr-un corp. Întreg acest univers este emanat, sub o formă descendentă, din gândirea lui Zeus, marele zeu, primul principiu, căruiaji este. coetern, pentru că porneşte de la el, avându-l drept cauză, şi nu se desfăşoară în timp. Pe de altă parte, atât gândirea, cât şi voinţa lui Zeus, care au organizat universul, reprezintă o lege coeternă, pe care nu o poate schimba şi care, în consecinţă, este pentru el o necesitate, cea mai mare dintre necesităţi59. De aici dogma fatalismului, fundamentală în sistemul lui Plethon. Totul este legat de voinţele supremului Zeus, dar prin legăturile inflexibile ale lui *Heimarmene60*. Un determinism absolut domină universul lui Plethon. Dacă viitorul nu ar fi dinainte

56.57.58.59.60.

Ibid., *Ibid*., *Ibid*., *Ibid*… *Ibid*., p. 16.

p. 22.

p. 22.

p. 66; p. 74.

p. 65 *sq*.

stabilit, preştiinţa oamenilor şi chiar a zeilor ar fi imposibilă; iar a le refuza zeilor preştiinţa şi predeterminarea ar însemna a le refuza chiar cunoaşterea lumii pe care au creat-061. Partea metafizică a sistemului lui Plethon are aspectul unei cosmogonii antice, clasificând diferitele naturi de pe scara fiinţei în ordinea generării lor. De la Zeus, părintele tuturor, trecem la zeii inferiori, rânduiţi în mai multe categorii, apoi la substanţele imateriale şi în cele din urmă la lucrurile corporale. Prin numele zeilor din Olimp, pe care Plethon le atribuie primului principiu şi zeilor inferiori, el desemnează fiinţa şi legile sale, esenţa, originea, asemănarea şi deosebirea dintre fiinţe. Pe măsură ce coborâm scara generării fiinţelor, pornind de la Zeus, observăm că atributele lor sunt din ce în ce mai puţin generale: astfel, Neptun, cel

mai bătrân şi mai puternic fiu al lui Zeus, care ni-l aminteşte uneori pe Iisus62, guvernează întreaga creaţie sau lumea, în timp ce fraţii săi, zeii de rangul al doilea, guvernează elementele sau numai un anumit element. Aceasta este o regulă care domină toată clasificarea cosmogonică a lui Plethon, cea a degradării succesive63, permiţându-ne să vedem în filosoful nostru un realist în cel mai înalt grad, în sensul medieval al acestui termen. Fiinţa cea mai reală este, pentru Plethon, fiinţa cea mai generală, Zeus. Generalul nu reprezintă, pentru el, o abstracţiune, aşa cum era pentru nominalişti, ci un general concret, care cuprinde în sine toate fiinţele individuale. Am putea spune că zeii lui Plethon sunt oarecum ca ideile lui Platon, imagini preexistente ale realităţilor concrete: în Neptun rezidă spaţiul, finalitatea şi frumosul, iar Hera patronează numărul şi multiplicitatea fiinţelor. Acesta pare a fi sensul frazei lui Plethon potrivit căreia filosofia ne-a permis să cunoaştem existenţa zeilor64. Dar, în vreme ce corespund ideilor filosofice, zeii lui Plethon nu sunt doar abstracţiuni, ci au propria lor individualitate; sunt persoane, şi nu idei. Acest aspect face din filosofia lui Plethon o religie şi din autorul ei un întemeietor de religie, care, după modelul lui Iamblichos şi Proclos, descrie în detaliu cum trebuie adoraţi zeii, ce cult li se cuvine şi ce sacrificii se impun a fi oferite. „Oamenii – spune Plethon65 – au păreri foarte diferite despre divinitate… Dar noi rămânem credincioşi învăţăturii pe care o ştim că este cea mai bună, şi anume cea a lui Zoroastru, profesată de asemenea

61. *Ibid*., p. 68; 65 *sq*.

62. *Ibid*., p. 46; *157 sq*.

63. *Ibid*., p. 158 *sq*. 164. A se compara cu Proclos, *Elemente de teologie*.

64. *Ibid*., p. 32; 130.

65. *Ibid*., p. 256.

de Pitagora şi de Platon; ea le întrece pe toate celelalte prin precizie şi, în plus, este mai potrivită neamului nostru". Aceeaşi preocupare de a da sistemului său un caracter de bun naţional moştenit de la generaţiile trecute îl determină să dea zeilor numele

celor din Olimp66. Datorită dorinţei sale de a nu fi altfel decât grec, Plethon împinge la extrem umanismul renascentist.

După daimoni şi genii, ultimii dintre zei, părăsim sfera zeilor pentru a pătrunde într-o zonă intermediară, din care face parte doar sufletul uman. Sufletul se află la mijloc între zei şi fiinţele lipsite de raţiune: este raţional şi imaterial ca zeii, dar nu e totuşi zeu, pentru că poate greşi. Ideea platoniciană potrivit căreia omul este asemenea zeilor eterni67 se află la baza antropologiei plethoniene. Pentru zei nu există o preocupare mai importantă decât contemplarea fiinţelor, al cărei act principal este intuiţia lui Zeus. Şi omul se alătură acestei contemplări a fiinţelor, participând chiar la intuiţia lui Zeus, ultima limită pe care zeii înşişi o pot atinge68. Este de la sine înţeles că, dintre cele două naturi care alcătuiesc omul, una animală şi muritoare, cealaltă nemuritoare şi asemenea zeilor, cea care va constitui temeiul vieţii ce îşi propune să atingă fericirea supremă va fi natura nemuritoare. Omul se va strădui în toate să fie o imagine pe cât de perfectă cu putinţă a zeilor. Activitatea intelectuală, viaţa religioasă, morală şi politică, totul, până şi reformele sociale, îşi vor găsi ritmul, punctul de pornire şi finalitatea în înrudirea omului cu zeii. Astfel, pentru a fi bun trebuie să imiţi bunătatea zeilor; din acelaşi motiv, cea mai bună formă de guvernare este monarhia69. Totul în om, până şi facultăţile corpului, slujeşte părţii nemuritoare şi dominante şi pare a fi creat cu acest scop70. Antropologia lui Plethon are deci un «caracter manifest cosmogonic şi teocratic. Ideea de datorie se întemeiază pe necesitatea de a fi asemenea zeilor, iar aceasta pentru a menţine rangul atribuit omului ca mediator între zei şi creaturile lipsite de raţiune. Scholarios spune despre Plethon71 că respingea ca pe nişte erori extazele şi revelaţiile şi că susţinea ideea potrivit căreia doar raţiunea umană, prin filosofie, poate ajunge la adevăr. După cum vedem, adevărul la care Plethon a fost condus de raţiunea sa filosofică, în

66. *Ibid*., *p*. 242.
67. *Ibid*., *p*. 246.

68. *Ibid*.
69. *Ibid*., p. 186.
70. *Ibid*., p. 188 *sq*.
71. *Ibid*., p. 292 *sq*.

pofida extremului său idealism, nu depăşeşte nivelul unei cosmogonii descriptive şi rămâne mai degrabă străin reflecţiei filosofice care face din gândirea umană o activitate autonomă.

Pentru a completa tabloul umanismului bizantin din secolul al XV-lea, credem că se cuvine să amintim şi dialogurile pe care le-a compus un autor complet necunoscut, pe numele său Contrarios sau Cotronis, după modelul lui Platon. Dialogurile sale poartă titlurile următoare: *Hermodotos sau despre frumos*, *Mousocles sau despre cea mai bună viaţă*, *Hermippos sau despre astrologie*[71].

Traducere de Miruna Tătaru-Cazaban

72. Primele două au fost editate de A. Eltern, iar cel de-al treilea de Kroll şi Viereck.

În loc de încheiere

Christian Trottmann

Probleme de metafizică în Evul Mediu şi Renaştere

Scrierea unei istorii a metafizicii medievale şi renascentiste în mai puţin de douăzeci de pagini ar fi o provocare în întregime lipsită de sens. Ne vom mulţumi, după cum sugerează şi titlul acestui articol, să punctăm, fără a avea însă pretenţia exclusivităţii, câteva dintre marile probleme ale metafizicii, abordate într-o perioadă care acoperă aproape jumătate din istoria filosofiei. Vreme îndelungată ele au fost caricaturizate: în Evul Mediu, religia creştină ar fi determinat dispariţia oricărei problematizări de ordin filosofic, în favoarea unei dominaţii a teologiei, în vreme ce Renaşterea ar corespunde unui moment de efervescenţă literară lipsit de rigoare speculativă. Din fericire, lucrările lui Étienne Gilson au demonstrat bogăţia filosofică a Evului Mediu, el intenţionând însă o unificare a acestuia în jurul unei „metafizici a Exodului", în care vedea miezul „filosofiei creştine". Dar a

proceda astfel nu înseamnă o proiectare a metafizicii lui Toma de Aquino asupra întregii perioade? Chiar dacă filosofia tomistă reprezintă, într-adevăr, o culme, nu se poate susţine că orice formă a gândirii medievale tinde cu necesitate spre aceasta.

Or, însuşi comentariul versetului din Exod (3, 14) „Eu sunt cel ce sunt" nu conduce în mod exclusiv către o lectură aristotelică a fiinţei unice şi necesare, prima dintre fiinţări. Tradiţia provenită din scrierile lui Dionisie PseudoAreopagitul, dorind o creştinare a moştenirii neoplatonice, înţelege revelaţia veterotestamentară ca manifestare a unui Dumnezeu supraesenţial şi incognoscibil. Traversând toate nopţile mistice, intrarea lui Moise în nor este asociată cu ascensiunea spiritului dincolo de fiinţă şi de înţelegere. Începutul Renaşterii, după cum vom vedea, are loc odată cu lectura lui Nicolaus Cusanus a textelor dionisiene. Fără a ne grăbi, constatând că metafizica Evului Mediu nu este una singură, vom încerca să propunem o nouă prezentare, care să nu o reducă nici la dependenţa sa faţă de Revelaţia iudeo-creştină, nici la o simplă glosă a corpusurilor antice ritmată doar de traducerea acestora în arabă şi apoi în latină, aşadar o prezentare care să urmărească o ordine cronologică şi să pună în valoare deschiderea medievalităţii către Renaştere.

Dar înainte de toate se impune o consideraţie de ordin istoric. Noţiunea modernă de metafizică, pe care au criticat-o Nietzsche şi Heidegger, fusese de fapt elaborată de către Wolf. Acest pedagog al Germaniei, moştenitor în acelaşi timp al unei scolastici tardive şi al lui Leibniz, este cel care le-a formalizat doctrina opunând-o filosofiei practice şi divizând-o în ontologie, cosmologie, psihologie raţională şi teologie raţională. Pentru autorii medievali şi renascentişti, distincţiile menţionate nu funcţionează, ei fiind, dimpotrivă, mult mai sensibili la interferenţele dintre problemele speculative şi cele practice, dintre cele ontologice şi cele psihologice, decât la diferenţele lor.

Aşa cum a arătat Pierre Hadot, „filosofia creştină" 1 a început prin asumarea ca mod de a fi a unei concepţii filosofice, şi nu ca elaborare de sisteme speculative. Practica exerciţiilor spirituale

propuse de stoici s-a contopit cu sfaturile de viaţă formulate de Părinţii Bisericii într-un cadru creştin. Această practică sapienţială fiind confiscată de Biserică, filosofiei nu i-a mai rămas decât domeniul purei speculaţii metafizice. Poate că reproşul de mai înainte s-ar adresa într-un mod mai legitim modernităţii. Să ne gândim la Descartes, care între două versiuni ale *Discursului* renunţă la proiectul referitor la *perfectio hominis*, moştenit din Evul Mediu şi din Renaştere2. Dimpotrivă, reproşul nu ar putea fi aplicatautorilor medievali şi renascentişti pentru care cercetarea adevărului este în acelaşi timp speculativă şi practică (de cele mai multe ori primând practicul). Să notăm că acest lucru nu uşurează sarcina celui care

1. P. Hadot, „Exercices spirituels antiques et philosophie chrétienne", în *Exercices spirituels et philosophie antique*?, Paris, Études Augustiniennes, 19872, pp. 59 – 74; *qu'est-ce que la philosophie antique*?, Paris, 19952.

2. Descartes redactează repede, către sfârşitul lui 1636, o prefaţă pe care se gândeşte iniţial să o intituleze „Le projet d'une science universelle qui puisse elever notre nature a son plus haut degre de perfection" („Proiectul unei ştiinţe universale care să înalţe natura noastră până la cel mai înalt grad de perfecţiune"). Titlul păstrat va fi însă: „Discours de la méthode pour bien conduire să raison et chercher la verite dans les sciences". Putem evalua astfel amploarea pierderii (intenţionate) deopotrivă speculative şi practice prin care începe filosofia modernă.

Intenţionează să delimiteze în gândirea autorilor din vremea respectivă problemele propriu-zis metafizice. Vom fi înţeles la sfârşitul acestei mici introduceri istoriografice că miza cercetării de faţă suscită o abordare foarte liberă. Metafizica medievală şi renascentistă nu este reductibilă la o metafizică a „Exodului", nici la o filosofie a reprezentării claustrată în dialectica esenţei şi a existenţei. Speculaţiile sale nu înlătură deloc preocupările practice ale filosofilor acestei perioade.

Dacă problema fiinţei rămâne în centrul oricărei metafizici, vom

vedea că metafizica medievală şi renascentistă este deschisă multor altor întrebări privitoare la bine, timp, libertate, locul omului în univers sau la destinul său eshatologic. Mai mult, problema fiinţei nu se pune în principal în termeni de esenţă şi existenţă decât pentru o serie de autori care trece prin Avicenna şi Duns Scotus, prelungindu-se prin Suárez până la Wolf. Majoritatea autorilor medievali şi renascentişti nu sunt cu uşurinţă clasabili sub categoria onto-teologiei. De aceea, preferăm să nu acordăm termenului *metafizică* valoarea peiorativă pe care o capătă la Heidegger.

Pentru a reveni la problema iniţială, trebuie spus că metafizica lui Boethius situează, în felul său, în centrul problemei fiinţei chestiunea timpului sau mai exact a raportului său cu eternitatea. Or, această modalitate pare la o primă vedere mai mult practică decât speculativă. Căci aporia ultimă a gândirii lui Boethius poate fi formulată astfel: dacă Dumnezeu cunoaşte viitorii contingenţi, aceştia se produc atunci într-un mod necesar, şi nu liber. Însă ar fi blasfematoriu să susţinem contrariul, şi anume că libera determinare a actelor umane în timp este cea care le aduce la cunoştinţa lui Dumnezeu. Nu ar însemna să inversăm astfel ordinea lucrurilor şi să deducem preştiinţa divină din contingenţele temporale?

La această străveche aporie, Boethius propune o soluţie originală, care se întemeiază, din punctul nostru de vedere, pe ceea ce pare să constituie intuiţia centrală a gândirii sale. Puterea speculaţiei metafizice a lui. Boethius este determinată astfel de intuiţia eternităţii, pe care o defineşte la finele *Mângâierilor filosofiei* ca „posesiune deplină şi desăvârşită a unei vieţi nesfârşite". Chiar şi un univers aristotelic, fără început sau sfârşit, ar fi supus timpului şi nu şi-ar consuma propriile stadii decât ca prezente sau potenţial viitoare. Dimpotrivă, ceea ce caracterizează eternitatea este cuprinderea întregii sale fiinţe, printr-o privire simplă şi preafericită, într-un prezent neseparat de trecut sau de viitor.

Se naşte aici o nouă „concepţie despre lume". Astfel, infinit imperfect şi delimitat de graniţa timpului, cosmosul grec fără început

şi fără sfârşit ar trebui numit mai curând perpetuu, şi nu etern. Dimpotrivă, eternitatea este, conform formulei păstrate de scolastică, *toată simul*. Am dori de asemenea să subliniem ceea ce a fost îndeobşte puţin remarcat până acum: această actualizare a totalităţii fiinţei sale este realitatea unei vieţi, a unei vieţi care nu ar putea fi decât preafericită – unica fericire, de altfel. Fiinţa umană nu va putea accede la fericirea desăvârşită decât prin participarea la Binele Suprem divin. Aspectul practic al intuiţiei boethiene a eternităţii este cel exprimat prin definiţia nu mai puţin celebră a fericirii înţelese ca *statum bonorum omnium congregatione perfectam* (pe care Gilson o traducea astfel: „o stare de perfecţiune care constă în faptul de a avea toate formele de bine", simultan, aşadar, iar nu printr-o acumulare în timp, care oricum ar fi nesatisfăcătoare).

Să revenim acum la aporia libertăţii, care ne-a condus practic la intuiţia eternităţii. Putem să privim în acelaşi timp un om care merge şi soarele care răsare. Privirea noastră orientată către el nu va conferi în niciun fel mersului omului liber necesitatea parcursului solar. În mod analog, Dumnezeu vede printr-o simplă privire asupra eternităţii Sale viitorii contingenţi, într-un prezent care nu diminuează cu nimic libertatea lor. O astfel de privire este greu de conceput pentru noi şi de aceea Boethius propune o situare a sa în vârful unei ierarhii a modurilor de cunoaştere. Senzaţia percepe o formă individuală existentă în materie, în vreme ce imaginaţia poate să-şi reprezinte aceeaşi formă independent de materie. Totuşi, ea nu poate să atingă universalitatea speciei, la care doar raţiunea poate ajunge. Dar inteligenţa urcă şi mai sus, sesizând printr-o singură privire intuitivă inteligibilitatea pură. Imaginaţia şi senzaţia i-ar putea contesta raţiunii valoarea unei cunoaşteri care, pretinzând universalitatea, nu are acces nici la singular, nici la formă. La rândul său, raţiunea ar putea replica însă că sesizează sub forma universalului atât imaginabilul, cât şi sensibilu13. A contesta înţelegerii divine cunoaşterea intuitivă a contingenţilor viitori ţine de un argument

3. Într-un anumit sens, cearta universaliilor care îi va preocupa

pe logicienii medievali rezultă dintr-o „ceartă a facultăţilor". Ea constituie, de fapt, o moştenire comunicată prin Boethius, care, asemenea lui Porfir (Boethius îi comentase *Isagoga*), va refuza să determine statutul ontologic al categoriilor într-un tratat de logică. Oricum, metafizica sa nu este condiţionată de această problemă a statutului universaliilor, fiind formulată în cu totul alţi termeni (*esse*, *quod est* şi *quo est*). Prezentarea filosofiei medievale pornind doar de la cearta universaliilor, depăşită în accepţiunea lui Gilson, ar determina reducerea sa la o metalogică lipsită de specificitatea şi diversitatea metafizicii.

de acelaşi ordin. Raţiunea umană nu o poate considera decât la nivelul său, postulând o necesitate pentru ca aceşti viitori contingenţi să poată fi cunoscuţi. Dar în acelaşi fel în care senzaţia şi imaginaţia sunt asumate de raţiune, aceasta va trebui să-şi piardă conturul în faţa unei intelecţii care o depăşeşte, asumând-o, şi care poate sesiza dintr-o singură privire aceşti contingenţi în iminenţa lor pentru prezentul său etern. Astfel, ea nu este prevedere, ci providenţă, veghind orice lucru de pe culmile realului, unde domneşte etern înţelegerea sa din care decurge orice necesitate.

A fi şi a fi bun constituie în metafizica lui Boethius unul şi acelaşi lucru. Aceasta nu-l va împiedica să introducă în mod explicit distincţia dintre filosofia speculativă şi cea practică. La rândul său, filosofia speculativă se divide în funcţie de genurile fiinţei. *Intellectibilia* sunt pure entităţi spirituale separate, precum Dumnezeu, îngerii, sufletele după moarte, în vreme ce *intelligibilia* sunt fiinţele care pot face obiectul înţelegerii, dar sunt condiţionate de materialitate, aşa cum se întâmplă cu sufletele în condiţia lor actuală. În fine, *naturalia* aparţin fizicii, ea însăşi subdivizată în patru domenii – cele ale *Quadrivium-ului*: aritmetică, geometrie, astronomie şi muzică. *Intelligibilia* ţin atât de sfera matematicii, cât şi de aceea a unei psihologii implicite. În fine, *intellectibilia* constituie domeniul teologiei. În acelaşi fel, filosofia practică este divizată în trei părţi: morală personală (a virtuţilor), politică, familială. *Trivium-ul* (gramatică,

retorică şi logică) va desăvârşi acest tablou al ştiinţelor.

O noetică şi o epistemologie conlucrează astfel la întregirea metafizicii lui Boethius. Dar, pentru autorul care dorea concilierea dintre Platon şi Aristotel, fiinţa şi binele converg nu numai în Dumnezeu, recunoscut ca Fericire supremă, ci şi în întreaga fiinţă creată. Totuşi, numai în Dumnezeu perfecta simplitate va permite şi corespondenţa absolută dintre *quod est* şi *esse*. Oricare altă fiinţă individuală nu va putea fi simplă, întrucât ceea ce este (*id quod est*) rezultă dintr-o multitudine de determinaţii. „Ceea ce este" reprezintă ceva luat ca întreg, fără a fi însă niciuna din părţile sale considerate separat. Spre deosebire de Dumnezeu, fiinţa sa (*esse*) nu este deplină sau, mai curând, va trebui cercetată din perspectiva unei surse prin care (*quo est*) ea este ceea ce este.

Nicio menţionare aici a esenţei sau a existenţei, nicio uitare a diferenţei ontologice. Boethius se mulţumeşte să constate că doar în Dumnezeu fiinţa (*esse*) se suprapune perfect cu ceea ce este. Pentru toate fiinţările compuse, există o distanţă între ceea ce sunt, ca entităţi singulare, finite, şi fiinţa lor. Acest interval de nefiinţă nu determină o pierdere definitivă a unităţii lor, de vreme ce originea substanţială a unităţii poate fi descoperită sub forma lui *quo est*. Dimpotrivă, în Dumnezeu simplitatea se dezvăluie ca Trinitate, realitate care va constitui de asemenea pentru Boethius obiectul unei cercetări filosofice.

Putem afirma că prin Boethius metafizica se deschide către o teologie transcendentală în care se suprapun Binele Suveran şi Fiinţa sub forma perfecţiunii unei vieţi etern preafericite. Metafizica este astfel înzestrată cu o ontologie subtilă care distinge *esse* de *quod est* şi de sursa sa *tquo est*), precum şi cu o noetică mai clasică prin diviziunea sa cvadripartită (intelect, raţiune, imaginaţie, senzaţie) şi, nu în ultimul rând, cu o epistemologie sintetică. Dar această metafizică este şi o ştiinţă practică a libertăţii capabilă să atingă fericirea eternă, de care se apropie mai curând prin contemplarea intelecţiei divine decât prin orientarea către corporal.

Se consideră îndeobşte că filosofia medievală devine monastică după moartea lui Boethius, executat din ordinul regelui got Theodoric, al cărui consilier fusese. Trăgând învăţăminte din finalul tragic al acestui gânditor, succesorul său la exercitarea înaltelor funcţii din preajma lui Theodoric, Cassiodor, întemeiază în sudul Italiei, la Vivarium, o mănăstire unde se retrage la timp pentru a nu suporta aceleaşi consecinţe. Confruntaţi cu barbaria, cei care cultivau filosofia creştinată, neputând deschide o şcoală proprie, vor fi ales retragerea la mănăstire. Nu este acum momentul să dezvoltăm consideraţii istorice referitoare la relaţiile privilegiate dintre filosofie şi monahism în această perioadă. Monahismul va deveni moştenitorul „filosofiei creştine" despre care am vorbit deja, concepută ca mod de viaţă care cultivă „păzirea inimii". Urmând perspectivei indicate în introducere, ne vom mulţumi cu decuparea problemelor metafizice care se nasc aici, dar sunt greu discernabile la nivelul unor scrier care încearcă să păstreze tot ce este cu putinţă din cultura latină. Cassiodpr, Beda, Isidor din Sevilla alcătuiesc enciclopedii ce vor fi citate de-a lungul întregului Ev Mediu. Intenţia lor este aceea de a pune în slujba Scripturii şi a comentării sale, dar şi a îndreptării moravurilor, moştenirea culturii clasice, organizată progresiv în cadrul artelor liberale ale 7 nvi H/n-ului şi *Quadrivium-ului*. Astfel, încă de la naşterea sa, pentru acest umanism latin dragostea faţă de literatura clasică a însemnat o adevărată şcoală de viaţă spirituală.

Or, dacă autorii evocaţi şi succesorii lor nu au formulat deloc problema fiinţei pentru ea însăşi, ei manifestă în schimb sensibilitate pentru cea a sufletului. Cassiodor, care se inspiră şi din Augustin, afirmă natura spirituală şi simplă a sufletului uman. Acesta nu ar putea sta sub categoria cantităţii, după cum susţinuseră deja Claudianus Mamertus şi Boethius. Singura măreţie a sufletului uman este reprezentată de virtute şi de cunoaştere. Astfel, o temă care se bucură în această perioadă de o dezvoltare importantă este relaţia dintre viaţa activă şi cea contemplativă. Ea traversează Evul Mediu şi Renaşterea, având tangenţe cu metafizica, în măsura în care am înţeles că, pentru

aceşti autori creştini, Dumnezeu este singura Fericire, la care vor accede cei ce îl vor vedea faţă către faţă, însă nu în această viaţă.

Astfel, pentru un autor latin contemporan cu Sfântul Cezarie de Arles, cum este Iulian Pomerus, *Viaţa contemplativă* (acesta este şi titlul operei sale) constituie în mod esenţial viziunea de care se bucură preafericiţii şi pe care contemplativii o pot gusta prin har încă de pe pământ, dar într-o manieră trecătoare şi imperfectă. În această perspectivă eshatologică asupra vieţii contemplative, sciziunea faţă de viaţa practică nu este doar de ordin social. Diferenţa dintre cele două moduri de a fi este interiorizată. Viaţa activă constă în purificarea prin virtuţi şi lucrări bune. La rândul său, viaţa contemplativă este asociată cu „desfătarea continuă de o pace preafericită – prin bucuria inefabilă a contemplaţiei divine" (*ibid*., 1, 12). Morala este astfel desăvârşită printr-o contemplaţie care, nemaifiind explicit metafizică, nu este totuşi lipsită în întregime de o notă speculativă.

Grigorie cel Mare, deopotrivă călugăr şi papă, cunoscând aşadar din plin activitatea şi contemplaţia, realizează din această perspectivă, în comentariul său la Ezechiel, o expunere deosebit de frumoasă asupra celor două vieţi. Figurile lor alegorice vor fi, pentru întregul Ev Mediu, Marta şi Maria, surorile lui Lazăr din Evanghelie, dar şi Lia şi Rahela, cele două soţii ale lui Iacob. Apogeul acestui tablou al virtuţilor morale şi contemplative îl găsim în secolul al XII-lea la Richard din Saint-Victor. Lia şi servitoarea sa, reprezentând senzaţia şi imaginaţia, îi vor naşte pe fraţii şi pe surorile vitrege ale lui Beniamin, alegorii ale virtuţilor purificatoare care pregătesc viaţa raţională întruchipată de Rahela. Dar Iosif, primul său fiu, nu este încă decât o raţiune practică şi profetică, în vreme ce doar Beniamin va atinge contemplaţia. Mai mult, pentru ca Beniamin să se nască, Rahela trebuie să moară. Astfel, contemplaţia presupune raţiunea, depăşind-o însă, în măsura în care aceasta se limitează la sfera naturalului. Pentru a putea exprima subtilităţile unei contemplaţii intelectuale creştinate şi asumate la nivel existenţial, metafizica va deveni alegorie. Putem doar evoca aici mistica speculativă care constituie în ultimă instanţă o resursă

fundamentală a metafizicii medievale. Vom reveni asupra acestei probleme referindu-ne la Sfântul Bernard.

Lăsând deoparte primul moment al metafizicii medievale latine, precum şi prelungirile sale mistice şi speculative, să ne amintim că istoria gândirii din această perioadă este marcată de mai multe renaşteri: cea carolingiană, urmată de cele din secolele al XII-lea şi al XIII-lea. Nu vom putea să le evocăm aici decât evidenţiind câţiva autori semnificativi şi problemele fundamentale a căror emergenţă au determinat-o.

Renaşterea carolingiană este centrată în plan filosofic pe personalitatea lui Ioan Scotus Eriugena. Dar putem să-l semnalăm şi pe mai puţin cunoscutul Fredegisius din Tours, urmându-i lui Alcuin (celebrul sfetnic al lui Carol cel Mare) la conducerea abaţiei Sfântul Martin. El este autorul unei *Epistole despre nimic şi tenebre*. Problema formulată aici era dacă nimicul este ceva sau nu (*an nihil aliquid sit*, *an non*). Orice nume semnifică ceva – de pildă om, piatră, lemn –, prin urmare şi nimicul. Semnificaţia sa reprezintă ceea ce este el: o realitate existentă. Fără a mai recurge de data aceasta doar la analiza lingvistică, ci apelând şi la autoritatea Scripturii şi a Tradiţiei, Fredegisius reaminteşte că Puterea Divină creează *ex nihilo* atât pământul, cât şi apa, focul, lumina sau îngerii, precum şi sufletele omeneşti. „Nimicul" devine astfel un fel de materie primă (primă în raport cu întreaga creaţie a elementelor diferenţiate).

Dar întrebarea se dublează: dacă nimicul nu este neant, ce este acel ceva căruia oamenii îi atribuie negativitatea supremă a tenebrelor? Pornind de data aceasta direct de la Scriptură, Fredegisius citează Geneza I: „Întuneric era deasupra adâncului". Existenţa tenebrelor este enunţată aici afirmativ. Mai mult, una din plăgile Egiptului aruncă întreaga ţară într-o beznă atât de densă, încât devine aproape palpabilă. Tenebre exterioare în care auzim plânsul şi scrâşnirea dinţilor, dar şi tenebre* interioare. Topos-ul prin excelenţă al acestei schimbări interioare a luminii în întuneric este ochiul (Matei 6, 23; Luca 11, 34 – 35): „Deci, dacă lumina din tine este întuneric, dar

întunericul cu cât mai mult!". Sub aparenţa unei exegeze naive, se conturează de fapt o profundă reflecţie metafizică. Asemenea celei a lui Ioan Scotus Eriugena, ea va fi foarte prost primită din cauza originalităţii şi îndrăznelii sale.

Dacă Fredegisius este metafizicianul tenebrei, Eriugena propune o metafizică a luminii5 inspirată de sursele neoplatonice ale Părinţilor

4. Fredegisius din Tours, *Epistola de nihilo et tenebris*; ed. critică, Fr. Corvino, *Rivista critica di storia della filosofia* XI, 1956, pp. 273 – 286. PL 105, 751 – 756.

5. Această comparaţie nu trebuie să acopere disproporţia imensă dintre scurta epistolă a lui Fredegisius şi opera uriaşă a lui Eriugena.

greci pe care i-a descoperit şi tradus: Dionisie PseudoAreopagitul, dar şi Maxim Mărturisitorul sau Grigorie de Nyssa. Plecând de la motivul purcederii prin diviziune a tuturor fiinţărilor din Unu, Eriugena va scrie o lucrare cu titlul *De divisione naturae*. Sesizăm astfel fără dificultate de ce a fost acuzat de panteism. Dar, pentru a înţelege cu adevărat metafizica sa, trebuie să observăm că acest Unu din care provine întreaga natură nu este Altul decât Creatorul creştin, mai bine spus, „Tatăl luminilor": „*Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum*". Acest verset din Epistola Sfântului Iacob (I, 17) reprezintă cheia întregii metafizici şi teologii eriugeniene. Menţionăm în treacăt dubla iluminare a cărei sursă este Tatăl, în sfera harului (*donum*), respectiv a naturii (*datum*).

Pornind de la această origine necreată a oricărei lumini, natura se va diviza în: natură care creează şi nu este creată, natură care este creată şi creează, urmând apoi natura care este creată şi nu creează şi, în fine, natura care nu este creată şi nu creează. În primul şi în ultimul caz, îl recunoaştem cu uşurinţă pe Unul Dumnezeu care creează şi. Se odihneşte de toată lucrarea. Să nu uităm că pentru Dumnezeu, în calitate de Sursă inteligibilă a oricărei lumini, a crea înseamnă a. Se

face cunoscut prin teofaniile care manifestă ierarhic iluminarea Sa. Prin urmare, putem înţelege că prin natura care este creată şi totodată creează sunt desemnate Ideile arhetipale pe care Tatăl le formează în Cuvântul Său şi care se află la originea tuturor esenţelor create.

Dar se va pune atunci problema statutului acestor Idei. Subzistând în Dumnezeu, ele sunt eterne şi nu ar putea fi în mod real distincte de Cuvântul Său. Fiind însă create în El, au şi un început în timp. Aceasta nu le împiedică să subziste în Principiu, cu condiţia să distingem riguros între cauzalitate şi temporalitate. Intuim aici originea a doua teze metafizice extrem de controversate în mistica lui Eckhart, cea a preexistentei arhetipale a sufletului uman în Cuvânt dincolo chiar de existenţa sa creată, acesta din urmă putând atinge modelul printr-o intuiţie mistică absolută. De asemenea, trebuie reamintită teza creării adevărurilor eterne, care pentru a nu fi gândită sub semnul contingenţei, aşa cum o va face Descartes sub influenţa lui Suárez, este deja plină de contradicţiile pe care le va sublinia Malebranche. Pentru Eriugena, deşi subzistă etern în Cuvânt, Ideile nu ar aduce astfel multiplicitatea, ele nefiind totuşi Cuvântul şi având în Acesta un început.

Trebuie spus că, pentru Irlandezul ce respinge panteismul de care fusese adesea acuzat, diviziunea nu este sciziune cantitativă, nici măcar calitativă, ci o manifestare a identităţii lui Dumnezeu, prin care Acesta deopotrivă se dezvăluie şi dă fiinţă creaturii. Astfel, pornind de la Ideile arhetipale, se vor putea naşte ierarhic toate esenţele, de la cele mai luminoase şi imateriale, substanţele angelice, la cele mai îndepărtate şi opace, cum sunt corpurile. Omul se situează între cele două, fiind în microcosmosul său legătură şi imagine a tuturor celorlalte fiinţe. În mod similar, harul se va propaga ierarhic de la intelectele angelice care văd în Dumnezeu, dacă nu Ideile însele, atunci cel puţin teofaniile acestora, la îngerii inferiori şi la oameni, trecând prin treptele cele mai înalte ale ierarhiei ecleziastice. Mişcarea descendentă dionisiană este aici respectată cu stricteţe, dar acestui *exitus* îi va urma în mod nemijlocit o mişcare de întoarcere, *reditus*, în

care întâlnim şi elemente din eshatologia lui Origen.

Ultima diviziune este, pentru om, aceea dintre suflet şi corp, care survine odată cu moartea. Pornind de la ea are loc întoarcerea către uumnezeu, trecând prin învierea corpurilor, fiecare, corp fiind reunit cu sufletul de care fusese despărţit, dar resorbindu-se în Ideea divină din care a luat naştere, ca de altfel întreaga Pleromă. Natura în ansamblul ei este astfel deplin iluminată şi asumată în Dumnezeu, conform unei eshatologii unde nimic nu pare să se fi pierdut. Nici măcar damnaţii? Resorbţia universului corporal în cel al Ideilor divine nu mai lasă loc unui infern material care, oricum, îi repugnă autorului spiritual irlandez. El menţine totuşi o damnare eternă, care nu constă într-o durere corporală, ci în separarea eternă de Hristos, Origine a oricărei fericiri.

Această grandioasă frescă metafizică va avea o influenţă profundă în Evul Mediu şi Renaştere. Ea însoţeşte corpusul areopagitic, tradus şi comentat de Eriugena, prelungindu-se mai ales în cadrul platonismului eclectic al Şcolii din Chartres (secolul al XII-lea) şi în mistica speculativă care se revendică de la Eckhart. Ca metafizică a luminii, este continuată de autori precum Robert Grosseteste, traducător al *Eticii nicomahice* către 1230, sau Roger Bacon, discipolul său. Prin aceasta anticipăm deja o renaştere ulterioară, fiind aşadar momentul să o lăsăm în urmă pe cea carolingiană.

Înaintea renaşterii din secolul al XII-lea, trebuie să explicăm contribuţia majoră a Sfântului Anselm. Încă din secolul al XI-lea, la cererea monahilor săi, abatele din Bec va încerca să justifice adevărurile metafizice dobândite prin credinţă, fără a recurge însă la autoritatea Scripturii. De aici a decurs o foarte bogată speculaţie metafizică din care istoria a reţinut argumentul existenţei lui Dumnezeu (cunoscut mai târziu sub numele de argumentul ontologic). Anselm s-a consacrat şi demonstrării necesităţii Trinităţii, chiar şi a întrupării. După cum ştim, Sfântul Toma se va opune acestei încercări, afirmând că tainele sunt inaccesibile filosofului independent de actul credinţei. Anselm prelungeşte o tradiţie născută din scrierile lui

Augustin şi Boethius, care se va continua după el prin Abélard, Bonaventura, Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino, pentru a nu cita decât aceste câteva mari nume.

În ceea ce priveşte argumentul anselmian, trebuie indicat faptul că formularea sa din *Monologion*, anterioară celei reţinute în *Proslogion*, avea ca temei nu Fiinţa, ci Binele Suprem. Pentru a putea evalua schimbarea petrecută după *Monologion*, să prezentăm sintetic argumentul din *Proslogion*. Chiar şi nesocotitul care a spus în inima sa „nu este Dumnezeu" (Psalmi 13, 1; 52, 1) poate să conceapă în mintea lui „ceva astfel încât nimic mai mare decât acesta să nu poată fi gândit". Or, dacă acest lucru este posibil în planul gândirii, trebuie să fie cu putinţă a-l gândi şi ca existând în mod real, ceea ce înseamnă mai mult. Prin urmare, acest ceva faţă de care nimic mai mare nu ar putea fi gândit nu există doar în gândire, ci trebuie să existe şi în realitate. Să amintim câteva elemente ale destinului acestui argument numit ontologic de către Kant, care îl va respinge urmându-i Sfântului Toma, în vreme ce Hegel îl va accepta, ca şi Descartes sau Bonaventura.

Însă ar fi mai interesant să revenim asupra argumentului originar, atât de diferit, pe care îl putem găsi la începutul *Monologion-uhii*. Orice fiinţă doreşte binele. Dar dorinţa însăşi este cea care ne va determina în mod firesc să ne întrebăm dacă nu cumva există un lucru prin care toate sunt bune. Dacă avem însă de-a face cu o diversitate? De pildă, calul poate fi numit bun pentru că e rapid şi puternic, în vreme ce hoţul, din aceleaşi considerente, este rău. Unul e util, celălalt vătămător. Or, în ceea ce priveşte onestitatea şi utilitatea, trebuie admisă o sursă unică. Acest Bine Suveran este unicul bine prin sine însuşi; toate celelalte sunt bune prin El. În acelaşi fel în care concepem această fiinţă bună în mod desăvârşit, vom putea gândi şi o fiinţă desăvârşit de mare, nu în sens spaţial, ci ca demnitate şi înţelepciune. Măreţia gândirii lui Anselm pleacă în fapt de la intuiţia fericirii supreme. Metafizica fiinţei participate pe care o propune este foarte aproape de cea a lui Boethius. Argumentul lui Anselm, înţeles temeinic pornind de la prima sa formulare din *Monologion*, ar trebui

numit mai curând agathosofic decât ontologic, dacă ne este îngăduită savoarea deloc lipsită de umor a acestui neologism.

Datorită spaţiului limitat al expunerii noastre, nu vom putea pune în lumină aici întreaga bogăţie filosofică a secolului al XII-lea. Ne vom concentra, aşadar, asupra autorului care domină acest secol, Bernard de Clairvaux. Gilson a studiat teologia sa mistică, dar felul în care Bernard înţelege drumul către contemplaţie este cel al unui filosof. Căci, la începutul *Tratatului despre gradele smereniei*, el aminteşte că nimeni nu ar putea să ajungă aici fără a începe prin a se cunoaşte pe sine. Această versiune a socratismului creştin iniţiază trecerea prin iubire de la conştientizarea smerită a propriei slăbiciuni la contemplaţie.

Dacă vom căuta o metafizică la Sfântul Bernard, atunci ea nu poate fi decât o metafizică a libertăţii. Din acest punct de vedere, el se va confrunta cu o dificultate deja subliniată de Anselm. Dacă definim libertatea în maniera lui Augustin, ca posibilitate de a face binele sau răul, atunci preafericiţii şi sfinţii vor fi mai puţin liberi decât noi. Anticipându-l pe Kant, Anselm a preferat să redefinească libertatea ca rectitudine a voinţei dorită pentru ea însăşi. Sfântul Bernard, preocupat de prerogativele iubirii, menţine o definiţie a libertăţii prin consimţământ (de altfel, din această perspectivă el nu îl contrazice pe Abélard). Îndrăzneala lui Bernard constă însă în a fi aprofundat dialectica harului şi a liberului arbitru, în tratatul cu acelaşi titlu, prin introducerea unei a treia dimensiuni eshatologice. El distingea astfel trei grade ale libertăţii: liberul arbitru sau libertatea naturală eliberează fiinţa umană de necesitatea căreia îi sunt supuse animalele; libera intenţie sau libertatea harică eliberează fiinţa umană de păcat; în fine, bucuria liberă a preafericiţilor sau libertatea în slavă eliberează de suferinţă. Astfel, aceştia au libertatea supremă de a alege întotdeauna binele, fără a suporta o consecinţă anume.

Dar îndrăzneala lui Bernard nu este doar de natură eshatologică, ci şi metafizică, atunci când subliniază că omul, prin cea dintâi formă de libertate, este în mod esenţial chipul lui Dumnezeu,

spre deosebire de celelalte două libertăţi, care doar prin accident ar putea să-i restituie gratuit asemănarea pierdută prin păcatul originar. Desigur, fiinţa umană va avea nevoie de har şi slavă pentru a atinge treptele ultime ale libertăţii. Ţine totuşi de esenţa sa, ca posesoare a unei libertăţi infinite, să fie chip al lui Dumnezeu. Genialitatea Sfântului Bernard rezidă în a fi adaptat conceptele metafizice de esenţă şi accident versetului din Geneză privitor la crearea omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Sursa concepţiei carteziene despre libertate se află aici, fiind totodată şi punctul de la care a pornit redescoperirea filosofiei medievale iniţiată în secolul XX de E. Gilson.

Să notăm de asemenea că acest umanism care situează libertatea infinită a omului în centrul metafizicii sale deschide perspective imense în sfera misticii şi a eshatologiei. Urmând treptelor smereniei, cele ale iubirii descriu trecerea de la dragostea de sine la o dragoste pentru Dumnezeu preocupată în continuare de darurile pe care le primeşte astfel, având să descopere imediat că Dumnezeu este demn de a fi dorit pentru El însuşi. Totuşi, ultima treaptă a perfecţiunii harice, prin care omul ajunge la iubirea de Dumnezeu pentru El însuşi, nu va putea fi atinsă decât odată cu învierea finală. Dorinţa naturală de reunificare, pe care o manifestă sufletul, separat de corpul său prin moarte, l-ar împiedica în concepţia Sfântului Bernard – care îl urmează aici pe Augustin – să-şi întoarcă în mod deplin atenţia către Dumnezeu. Iubirea şi contemplaţia desăvârşite sunt amânate până la învierea finală, adică până la Judecată, în virtutea unei solidarităţi a celor aleşi. Filosoful creştin se ştie cu atât mai mult iubitor smerit al înţelepciunii cu cât înţelege că bucuria înţelepciunii eterne, ca şi iubirea, nu va fi desăvârşită, nici chiar pentru cei aleşi, decât atunci când trupul mistic al lui Hristos va fi reîntregit. În aşteptare, el le va căuta în smerenia şi în iubirea faţă de aproape, nefiind lipsit în totalitate de mângâieri spirituale, pentru că contemplativii au deja, într-o manieră imperfectă şi intermitentă, o bucurie liberă. Această metafizică în care libertatea voinţei ocupă un loc central va cunoaşte un ecou remarcabil în gândirea secolului al XIII-lea. Dar, pentru a înţelege ceea ce se va

întâmpla în lumea latină, trebuie să explicăm transformarea metafizică realizată de gânditorii arabi. Ştim că, spre deosebire de latinii care nu beneficiau prin Boethius decât de o parte a corpusului logic aristotelic, filosofii arabi dispuneau de întregul Aristotel şi de o parte importantă a moştenirii neoplatonice. Ei continuă astfel preocuparea concilierii lui Platon cu Aristotel. Dacă ar trebui să rezumăm într-un singur cuvânt impactul Islamului asupra filosofiei arabe, nu am putea susţine că acesta constă în preeminenţa atotputerniciei divine? îi vom găsi de altfel un ecou considerabil în gândirea latină de la începutul secolului al XIV-lea. În consecinţă, secta asharitilor de la începutul secolului al X-lea va concepe în spaţiul unei materii atomizate un univers în întregime discontinuu, aflat de asemenea într-un timp alcătuit din momente independente. Totul este astfel condiţionat în mod absolut de cauzalitatea voinţei divine. Această concepţie presupune o metafizică apropiată atomismului antic, în care hazardul ar fi înlocuit de necesitatea absolută a unei voinţe divine, perfect arbitrară totuşi.

Revoluţia care va influenţa în mod decisiv istoria metafizicii se petrece însă în spaţiul aristotelismului. Fără îndoială, al-Farabi (870 – 950) este primul care a disociat nu numai din punct de vedere logic, dar şi metafizic existenţa de esenţă. Cunoaşterea esenţei unui lucru nu ne poate spune nimic despre existenţa sa, iar ceea ce este adevărat în plan noetic trebuie să fie şi în plan metafizic. Existenţa nu este înscrisă ca o necesitate în esenţa lucrurilor, excepţie făcând Dumnezeu, care este singura Fiinţă necesară. Pentru toate celelalte fiinţe, existenţa poate fi atribuită esenţei doar prin accident.

Pentru Avicenna (980 – 1037), distanţa ontologică priveşte în mod explicit relaţia dintre posibil şi necesar. Dumnezeul lui Avicenna este Fiinţa necesară, în care esenţa şi existenţa sunt una. Toate celelalte esenţe nu sunt decât posibile, iar existenţa lor depinde de o cauză exterioară. Dar această lume alcătuită din esenţe posibile nu e condiţionată doar de libera voinţă a Dumnezeului Creator, aşa cum se va întâmpla în cazul lui Duns Scotus. Universul lui Avicenna este o desfăşurare ierarhică în două registre complexe: noetic şi cosmologic.

Pe scurt, trebuie să spunem că Dumnezeul necesar şi simplu se gândeşte pe sine însuşi şi creează astfel o primă fiinţă cauzată, care este prima inteligenţă posibilă. Gândindu-L pe Dumnezeu, aceasta generează o a doua inteligenţă, iar întrucât se gândeşte pe sine ca fiinţă creată, dă naştere primei sfere cereşti. A doua inteligenţă va proceda la fel până la ultima sferă, cea a lunii, a cărei inteligenţă corespunzătoare constituie intelectul agent comun pentru întreg genul uman. Ea emană de fapt formele inteligibile pe care intelectul posibil al fiecărui om le va recepta prin aprehensiunea fantasmelor imaginative abstrase din senzaţii.

Atingem astfel al doilea aspect de mare originalitate al gândirii arabe: reflecţia asupra intelectului. De vreme ce intelectul agent este imuabil şi întotdeauna în act, el nu va putea fi propriu-zis uman. Aristotel se întrebase deja în această privinţă, filosofii arabi, la rândul lor! vor transforma într-o inteligenţă separată. Averroes ar fi mers chiar până la a considera că şi intelectul posibil este comun tuturor oamenilor. Dintr-odată, abstragerea nu mai este un fenomen pur şi simplu psihologic, ci implică şi o cosmologie. Aceasta din urmă va fi refuzată de lumea latină odată cu asimilarea avidă a restului noeticii, precum şi a metafizicii lui Avicenna şi Averroes.

Receptarea contribuţiei greco-arabe de către gânditorii latini va fi, ştim deja, progresivă şi inegală. Cosmologia lui Avicenna a fost de la bun început inacceptabilă pentru Guilelmus din Auvergne şi contemporanii săi. În schimb, au fost şi autori ca Roger Bacon sau Roger Martson care au acceptat bucuroşi noetica avicenniană şi au recunoscut în intelectul agent, actualizator al oricărei intelecţii umane, pe Dumnezeul augus-ţinian, sursă a iluminării. Cu acest augustinism avicennizant, înfloritor către 1230, Sfântul Toma nu va dori să aibă de-a face6. Sosind la Paris când primele interdicţii referitoare la filosofia lui Aristotel erau suspendate de universitatea aflată la începuturile sale, el avea la dispoziţie prin urmare comentariul lui Averroes, putând să combată astfel mono-psihismul pe care contemporanii săi îl citeau aici. Intelecţiei îi va fi de ajuns intelectul

agent, ca parte a sufletului uman, cel puţin atâta vreme cât ea va rămâne în sfera cunoaşterii naturale.

În schimb, dacă vom părăsi domeniile cosmologiei şi noeticii, încă-drându-ne în limitele ontologiei generale, vom observa că Toma devine extrem de receptiv în ceea ce priveşte moştenirea metafizică avicenniană. În concepţia sa, după cum subliniază şi în *Deente et essentia*, orice esenţă poate fi gândită fără ca noi să ştim ceva despre existenţa sa (*esse*). Să remarcăm totuşi că în terminologia lui Toma, esenţa (*essentia*) este un termen logic care corespunde definiţiei unei fiinţări (*ens*), în vreme ce substanţa (*substantia*) desemnează compusul existent în mod real (în orice caz, dacă este vorba despre o fiinţă alcătuită din materie şi formă, cum ar fi de pildă omul). Pentru substanţa alcătuită din suflet şi corp, vom putea obţine definiţia doar printr-o combinare a conceptelor de animal şi raţional. Prin forma care îi este act, materia devine în act acest ceva. Totuşi, într-un gen, individuaţia se realizează prin limitarea determinată de materia desemnată (*materia signata*) – cea a corpului singular al lui Socrate. În mod evident, nimic asemănător în cazul substanţelor separate (suflete, îngeri sau Dumnezeu), unice fiecare în genul său. Spre deosebire de Bonaventura, care este influenţat de Avicebron (Ibn Gebirol), Toma refuză introducerea unei materii spirituale la nivelul inteligenţelor pure. Dar nici în acestea simplitatea nu este absolută, întrucât existenţa lor nu rezultă din esenţă. Sau, mai curând, dacă se poate vorbi despre o fiinţă care să fie propriul său *esse* subzistent (*ipsum esse subsistem*), atunci aceasta va fi unică. Toate celelalte, tributare unei alte cauze pentru a putea recepta propria existenţă (*esse*), vor depinde acum de această Cauză primă unică, singurul act pur al fiinţei.

Dar astfel, odată cu Sfântul Toma, metafizica va cunoaşte o nouă şi profundă transformare. În viziunea sa, ea nu mai este centrată atât asupra cuplului esenţă/existenţă, cât asupra noţiunii de act al fiinţei: act compus în cazul creaturilor, pur în ceea ce îl priveşte pe Dumnezeul

6. *Cf*. E. Gilson, „Pourquoi saint Thomas a critiqué saint

Augustin", *Archives d'histoire doctrinale et littiraire du Moyen âge*, 1926, pp. 5 – 127.

Creator. Din această cauză, conceptul de fiinţă nu va putea fi decât analogic. Fiinţa este rostită în mai multe feluri (Aeys Tai TroAAaxwţ), afirmase deja Aristotel *(Metafizica T* 2, 1003 a 32), însă pentru Toma problema nu este doar de ordin logic. Distanţa ontologică dintre Creator şi creaturi face ca fiinţa să fie un concept analogic.

Metafizica actului fiinţei scapă uitării fiinţei într-o onto-teologie, în măsura în care Dumnezeul act pur al Sfântului Toma este deopotrivă Unul inefabil şi transcendent. Este suficient să-L vedem aici pe Dumnezeul de nenumit din Exod pentru a spune, aşa cum dorea E. Gilson, că Toma a dat formularea explicită şi ultimă a unei „metafizici a Exodului" conţinute în Revelaţie? Nu am reuşi să găsim oare surse neoplatonice ale acestui act pur al fiinţei care ar fi influenţat traducerea greacă a Bibliei? Metafizica actului pur al fiinţei s-ar putea astfel raporta la dificilele concilieri dintre Platon şi Aristotel încercate de comentatorii neoplatonicieni ai lui *Parmenide*. Aceasta este teza lui P. Hadot7. Dar, în fond, nu putem întâlni conceptul de act pur al fiinţei la Aristotel în cartea la *Metafizicul* Metafizica lui Toma ar fi deci o împlinire a aristotelismului, după cum consideră M.-D. Philippe8.

Dar, pentru a ajunge la această sinteză care stabileşte o echivalenţă între Dumnezeul Creator şi Actul pur fiinţial, nu au fost oare necesare concilierile neoplatonice şi disocierea cu funcţie teologică dintre esenţă şi existenţă operată în mediul musulman? Metafizica tomistă, numită „a Exodului", este în întregime iudeo-creştină? Ea asumă în orice caz teologia negativă dezvoltată de un Maimonide, pe care Toma, urmându-l pe Albert, îl va recunoaşte alături de Dionisie ca pe o autoritate în materie. Or, acest sens al transcendenţei îl fereşte pe Toma de orice acuză de prito-teologism9. Însă ea asumă totodată o moştenire greco-arabă care prin Toma este condusă spre o explicitare finală. Această filosofie a actului fiinţei (iudeo-greco-arabo-ereştină?), datorată lui Toma, nu s-a simţit şi dezvoltat niciodată mai bine decât în umbra (sau în lumina)

7. *Cf*. P. Hadot, „Dieu comme acte d'etre, à-propos des theories d'Étienne Gilson sur la «metaphysique de l'Exode»", în *Étienne Gilson et nous*, Paris, 1980, pp. 117 – 122.

8. *L'Etre*, Paris, Tequi, 1972; *Unephilosophie de Vetre est-elle encorepossible*?, Paris, Tequi, 1975; *Introduction à la philosophie d'Aristote*, Paris, Editions universitaires, 1992.

9. *Cf*. J.L. Marion, „Saint Thomas d'Aquin et l'onto-theologie", *Revue Thomiste*, ianuarie-martie 1995, pp. 31 – 66; *cf*. de asemenea M. Bastit, „L'acte propre de Dieu selon Thomas d'Aquin", în *ibid*., pp. 19 – 30.

marilor religii monoteiste. Fără îndoială, ea constituie o culme pentru secolul al XIII-lea, nefiind însă unicul aspect remarcabil al acestuia.

Datorită spaţiului limitat, nu îi vom lua în continuare ca martori decât pe Sfântul Bonaventura şi pe Eckhart.

Pentru primul, metafizica în cadrul căreia intelectul îl înţelege pe Dumnezeu ca Fiinţă nu este ultima treaptă a *Itinerariului minţii în Dumnezeu*. Căci, în lucrarea cu acelaşi titlu, Doctorul Serafic reaminteşte că Dumnezeu poate fi înţeles şi ca Bine prin mijlocirea unei facultăţi misterioase, sindereza. Dacă metafizica Fiinţei reprezintă deschiderea logică spre o teologie naturală a atributelor divine, cea a Binelui mijloceşte descoperirea pe căi nu mai puţin raţionale a Treimii Persoanelor divine. Harul dominican al contemplaţiei heruvimice nu are proximitatea cea mai înaltă faţă de Dumnezeu, pe care o atinge însă iubirea serafică şi o răspândeşte blândeţea franciscană. În această preferinţă pentru o metafizică a Fiinţei sau a Binelui sunt cuprinse două teologii şi două antropologii care se vor confrunta curând în cadrul celor două principale ordine cerşetoare.

Căci, la puţină vreme după moartea lui Toma şi după condamnările pariziene din 1277, Guilelmus din la Mare scrie *un corect oriumfratris Thomae* şi obţine de la Capitolul general al franciscanilor aprobarea conform căreia scrierile Dominicanului nu puteau fi citite în Ordinul său decât însoţite de obiecţiile al căror autor

era. Apărătorii dominicani ai lui Toma vor scrie sub formă de răspuns celui care îi deformase învăţătura o *Corectoria corruptorii*. Dar dincolo de disputa clericală sunt două filosofii devenite sistematice care se confruntă. Ceea ce Bonaventura şi Toma încercau să concilieze din perspective diferite va da naştere acum unei tensiuni între un intelectualism şi un voluntarism împinse la extrem.

Astfel, într-o *quaestio* disputată de la sfârşitul secolului al XIV-lea, susţinută de Gonzalvus de Spania10 în prezenţa bacalaureatului său, Duns Scotus, găsim acest argument eckhartian: „Intelecţia este o anumită deiformitate sau deiformare, de vreme ce Dumnezeu însuşi este intelecţie, şi nu fiinţă (*esse*)". Răspunzând argumentului serafic ce situa sanctificarea ultimă într-o iubire de ordinul voinţei, Eckhart va duce la limită intelectualismul. Intelecţia este stadiul deiform suprem, întrucât ea reprezintă actul prin care Dumnezeu ca Spirit este El însuşi.

10. *Maître Eckhart* a *Paris*, *une critique med Mvale de l'ontotheologie*, E. Zum Brunn, Bibliothèque des hautes études, secţiunea a V-a IXXXVI, Paris, 1984.

Or, tocmai din această cauză, trebuie să-L gândim sub forma lui *ipsum intelligere*, şi nu ca *ipsum esse*. Neoplatonismul din *Liber de causis* – compilaţie de texte extrase din lucrarea lui Proclos, *Elemente de teologie*, ulterior atribuite de traducătorii arabi lui Aristotel – îl va conduce pe Eckhart către înţelegerea lui Dumnezeu ca intelecţie pură superioară oricărei fiinţe *ţesse* în sens de *afortiori ens*). Fiinţa este creabilul, iar distanţa ontologică va surveni între aceasta şi un Dumnezeu care este intelecţie pură. De aici va rezulta o mistică a aneantizării vizând principial recuperarea arhetipului intelectiv pe care creatura l-a avut în Dumnezeu înainte de a fi fost creată.

Sosind asemenea lui Eckhart după disputa *Corectărilor*, Duns Scotus se află implicat în tabăra adversă, cea a voluntarismului, care, după condamnările din 1277, îşi manifestă neîncrederea faţă de filosofia aristotelică şi intenţionează exaltarea unei teologii care îl invocă adesea pe Augustin. Atent în ceea ce priveşte nu numai

apărarea libertăţii umane, dar şi pe cea a lui Dumnezeu, Duns Scotus glorifică atotputernicia divină. Căci, pornind de la aceasta, el va aduce în discuţie posibilele, împotriva necesitarismului „filosofanţilor". Nu neagă însă deloc existenţa puterii ordonate a lui Dumnezeu, care purcede conform modalităţilor tradiţionale, ci afirmă că atotputernicia divină este sursa celei ordonate, putând contraveni în orice moment acesteia, fără a admite totuşi contradicţia logică. Mai mult, acest Dumnezeu infinit liber este singurul care poate avea o cunoaştere de sine perfectă; El comunică în mod liber prin revelaţie ceea ce doreşte despre desăvârşita sa teologie. Dumnezeu nu ar putea constitui deci, aşa cum pretindea Henri din Gând (împotriva căruia Duns Scotus reacţionează cel mai adesea), jărimul inteligibil, ci mai curând fiinţa.

Acest goncept prim nu ar putea fi analogic, ci univoc, desemnând deopotrivă pe Dumnezeu şi fiinţele create. Şi acum, critica scotistă a analogiei (mult prea subtilă pentru a o rezuma aici) îl vizează pe Henri din Gând, nu pe Toma. Vor rezulta mai multe consecinţe. În miezul conceptului univoc de fiinţă, o linie desparte creaturile finite de un Dumnezeu gândit în mod principial ca infinit. Celelalte atribute vor trece într-un plan secund, chiar dacă, spre deosebire de poziţia carteziană, Duns Scotus discerne în Dumnezeu însuşi un fundament virtual al distincţiei lor. În ceea ce priveşte argumentul existenţei divine, acesta nu ar putea să aibă ca punct de pornire fiinţările, întrucât ar rămâne un argument de ordin fizic. Trebuie aşadar că el să aibă o necesitate pur conceptuală.

Teologia naturală şi raţionamentele sale *a posteriori* (pornind de la efecte) nu ar putea atinge astfel acelaşi grad de certitudine ca raţionamentele *a priori*. Mai mult, nemurirea sufletului nu ar putea fi demonstrată prin niciunul din cele două tipuri de raţionament. În consecinţă, metafizica îi va fi de puţin folos teologiei, singura capabilă de altfel să-l facă pe om să-şi cunoască scopul ultim, contemplaţia iubitoare de Dumnezeu. Cu mult superioară speculaţiilor limitate ale metafizicii, teologia este aşadar o ştiinţă necesară şi practică, vizând acţiunea care duce la mântuire. În fine, din punct de vedere logic, ceea

ce ar trebui numit pe bună dreptate un fel de formalism îl conduce pe Scotus la realism. El se mulţumeşte să reia formula moştenită de la Avicenna: „*equinitas est equinitas tantum*". Ca şi fiinţa, naturile nu sunt nici universale, nici individuale, nefiind prin aceasta mai puţin reale (ci dimpotrivă).

Acest realism exacerbat de franciscanii care se revendicau de la Duns Scotus este cel ce va declanşa reacţia lui Ockham. Pentru acest franciscan, doar individualul are existenţă în mod real, referindu-se desigur la substanţa primă aristotelică. Termenii universali nu au existenţă decât în gândire. Ar trebui să vorbim mai degrabă despre conceptualism decât despre nominalism. Conceptele noastre universale rezultă de fapt dintr-o cunoaştere mai puţin distinctă: de pildă, atunci când, văzându-l pe Socrate, nu discern în el decât omul. Dar acest lucru presupune faptul că este posibilă o cunoaştere intuitivă a individualului. Briciul lui Ockham înlătură toate speciile pe care noetica aristotelică le introdusese în calitate de intermediari între subiectul cunoscător şi obiectul de cunoscut. În accepţia sa, simpla prezenţă a obiectului pentru subiect garantează cunoaşterea intuitivă a acestuia. Din contră, o cunoaştere abstractivă are loc *in absentia*, rămânând incertă, în măsura în care este mijlocită. Mai exact, cunoaşterea intuitivă mă determină să cunosc obiectul prezent ca fiind prezent, iar pe cel absent ca absent. Este vorba despre o distincţie a lui Henri din Gând preluată de Duns Scotus, care, la origini, opunea cunoaşterea intuitivă a lui Dumnezeu de către preafericiţi celei pe care teologul o are în viaţa aceasta, întotdeauna prin acele *species* intermediare. Dumnezeu poate însă *ţde potenţia absolută*) să mă facă să percep un obiect absent ca şi cum ar fi prezent. „Dumnezeul înşelător" al lui Descartes îşi află originea aici.

Înţelegem astfel cu uşurinţă că empirismul care fundamentează poziţia numită „nominalistă" este bântuit de un scepticism care periclitează nu numai dezvoltările teologiei naturale, ci şi accesul metafizic la stabilitatea substanţei, oricare ar fi aceasta. Nici pentru Ockham raţionamentele *aposteriori* nu au mai multă valoare.

Empirismul său nu îi permite să ajungă de la experienţa interioară a ceea ce simţim la o anumită substanţă a sufletului, a cărei imortalitate va fi cu atât mai puţin accesibilă raţiunii. Din această perspectivă care exaltă atotputernicia lui Dumnezeu, credinţa nu va avea decât de câştigat. Temă deja evocată în context arab, ea avusese un antecedent latin celebru în persoana lui Petrus Damiani. În a sa *Epistolă* despre *atotputernicia divină* (secolul al XI-lea), sfântul afirma, împotriva logicienilor din vremea sa şi a lui Aristotel, că Dumnezeu ar putea face ca lucrurile care s-au întâmplat să nu se fi întâmplat. Capabilă să redea fecioria unei tinere care a pierdut-o, atotputernicia divină intervine din perspectiva eternităţii sale boethiene. Doar ea, fără existenţa vreunei Idei care să limiteze arbitrarul, menţine, în accepţiunea lui Ockham, existenţa lumii şi decide care sunt valorile morale. Fideismul şi scepticismul fac întotdeauna casă bună.

Prin confruntarea dintre *formalisantes* sau *reales* (numiţi şi *antiqui*) şi *nominales* sau *terministare* (*moderni*), scolastica universitară a secolului al XIV-lea se va închide în dispute de şcoală fatale pentru metafizică. Dimpotrivă, primatul experienţei şi recurgerea la raţionamente de tipul *deportentia absoluta* vor deschide drumul ipotezelor şi metodelor ştiinţei moderne.

În paralel, mistica se va despărţi de această metalogică universitară pentru a se refugia în mişcări laice cum este cea a Beghinelor şi, mai ales, în mănăstirile cartusiene, alimentându-se dintr-o metafizică neoplatonică ce trimite prin numeroşi intermediari până la sursele plotiniene şi procleene. La Ruysbroeck, de pildă, experienţa mistică este unirea cu Dumnezeu printr-o reculegere în intimitatea sufletului. Cartusienii germani de la începutul secolului al XV-lea sunt moştenitorii unei lecturi afective a ui Dionisie, împotriva căreia va reacţiona Nicolaus Cusanus. De vreme ce intelectul eşuează în a şi L apropia pe Dumnezeu, este necesar ca o altă facultate, de natură afectivă, scânteia sinderezei, să asigure continuitatea în ultimele etape ale unirii mistice. Pătrunderea lui Moise în tenebre ar semnifica astfel depăşirea stadiului căutării intelectuale a lui

Dumnezeu printr-o unire afectivă. Manifestându-se instantaneu pentru ea însăşi, aceasta ar face aproape inutil ocolul prin cercetarea intelectuală.

Solicitat în privinţa acestui subiect către mijlocul secolului al XV-lea de călugării benedictini din Tegemsee, cardinalul Nicolaus Cusanus va vedea această culme a contemplaţiei dionisiene ca fiind de ordin intelectual. Pătrunderea în nor este asimilată accesului filosofic la o „doctă ignoranţă", la depăşirea opoziţiilor în Dumnezeu. Această coincidenţă a opuşilor poate fi intuită printr-o trecere la infinit în care cercul şi dreapta tangentă coincid. Fără îndoială, transpunerea poate fi operată nu numai în matematică, ci şi în metafizică. Dumnezeu este dezvăluit astfel ca identitate dintre maximum şi minimum, ca Unitate, Egalitate, Sinteză (într-o abordare platoniciană a Treimii), ca Esenţă a oricărei esenţe.

Adevăratul Mediator va fi Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat. El întruchipează în mod deplin facultăţile intelectuale umane, fiind astfel centrul de legătură cu Dumnezeu. Gândirea umană împărtăşeşte cu Gândirea lui Dumnezeu capacitatea de a „înfăşură" ceea ce El a „desfăşurat" prin creaţie. Mai mult, capacitatea de a perfecţiona în mod nelimitat obiectele tehnice al căror model nu se află în natură prelungeşte în om creativitatea divină.

Odată cu acest umanism al lui Nicolaus Cusanus, am pătruns deja în Renaştere. Este vorba însă de un umanism hristocentric, în care sarcina filosofiei e aceea de a se ridica la perspectiva lui Dumnezeu, aşadar acolo unde opuşii coincid. Această privire, care este cea a „portretului" trimis împreună cu un comentariu călugărilor din Tegemsee, cuprinde întreaga creaţie, părând totuşi să îl urmărească pe fiecare în parte, în funcţie de mişcarea faţă de el. Dar filosoful este chemat, fără a fi atins viziunea preafericită, să treacă de cealaltă parte a imaginii, nu pentru a-L vedea deja pe Dumnezeu aşa cum este, ci pentru a începe încă de acum „să-L cunoască aşa cum este cunoscut" (I Corinteni 13, 12).

Omul Renaşterii adoptă perspectiva lui Dumnezeu. Dumnezeu

ca *ipsum esse subzistens* devine într-un anume sens, la finele Evului Mediu, *ipseitas ipseitatum*, iar capacitatea intelectuală a fiinţei umane continuă creativitatea Sa. Ajunşi la sfârşitul articolului nostru, nu vom evoca decât prin două schiţe foarte succinte evoluţia acestui umanism.

Odată cu Giovanni Pico della Mirandola, nu intelectul, ci liberul arbitru uman este situat în centrul întâlnirii creatoare cu Dumnezeu. Într-un celebru pasaj din *De dignitate hominis*, Pico îl face să rostească pe Dumnezeul Creator creştin discursul lui Epimetheu. După ce au fost distribuite toate naturile, omului nu i-a revenit niciuna care să-i poată limita libertatea. Dimpotrivă, fiind chip al lui Dumnezeu, omul este libertate, libertatea de a-şi oferi o natură sau alta – înger sau fiară –, de a fi artizanul propriei sale esenţe, sculptorul propriului chip metafizic. Nefiindu-i atribuit niciun loc prin creaţie, el este în totalitate liber să şi-l aleagă.

În secolul următor, francezul Charles de Bovelles va merge şi mai departe, pentru a trage, în *Cartea înţeleptului*, consecinţele metafizice ale acestei situări a fiinţei umane atât de speciale prin indeterminarea sa. Poziţia omului este cea a „spectatorului universal". Oglindă cunoscătoare a oricărui lucru, locul său va fi în faţă; dar, pentru a putea oglindi totul, va trebui să fie situat în centru. Lucrurile sunt în sfera lumii, fără să apară însă aici. Ele se manifestă în această nonfiinţă centrală care nu este „*da-sein*", de vreme ce nu capătă sens decât ca non-loc.

Dincolo de Renaştere şi de Evul Mediu, am regăsit şi poate chiar am depăşit modernitatea şi rolul pe care ea îl conferă subiectului. Am dori să formulăm doar câteva concluzii ale acestui tablou succint. Mai întâi de toate, metafizica medievală şi renascentistă nu se lasă cuprinsă sub nicio denumire cu caracter reductiv. Ea nu se rezumă nici la revelaţia Exodului, nici la o filosofie a reprezentării. Mai mult, în eflorescenta sa plurală şi strălucitoare, departe de a îneca uitarea fiinţei într-o teologie repetitivă, ea propune un ansamblu de metafizici nuanţate, diferite, de la privirea admirativă a lui Boethius în faţa eternităţii la umanismul ce se naşte prin Nicolaus Cusanus. Câteva

mari direcţii se lasă astfel surprinse. Mai întâi, o metafizică a fiinţei (*esse*) inaugurată de Boethius, trecând prin Anselm şi Avicenna, pentru a culmina cu Sfântul Toma. Este adevărat că aceasta se prelungeşte sau mai bine zis se „denaturează" într-o metafizică a fiinţei univoce, trecând de la Duns Scotus, prin Suárez, la Wolf. De asemenea, un voluntarism al libertăţii, mergând de la Sfântul Bernard la Pico della Mirandola, prin Bonaventura şi Scotus. Opoziţia dintre voluntarism şi intelectualism la începutul secolului al XIV-lea constituie sursa anvergurii speculative a lui Eckhart, dar şi a tensiunilor care vor conduce Evul Mediu către sfârşitul său. Totuşi, prin adoptarea „perspectivei lui Dumnezeu", Renaşterea reuşeşte prelungirea Evului Mediu în măreţia umanismului. Prin urmare, departe de a însemna o uitare a fiinţei, metafizica medievală arată prin abundenţa sa că această disciplină nu s-a simţit niciodată mai bine decât în contextul marilor religii monoteiste, şi mai ales al creştinismului.

Traducere de Dan Săvinescu

Epilog

Rostul filosofiei medievale astăzi. Un dialog cu Alexander Baumgarten

Bogdan Tătaru-Cazaban: *Dragă Alexander Baumgarten, îmi amintesc că în urmă cu câţiva ani, întâlnindu-ne la una dintre şcolile de vară de la Tescani, coordonate de domnii Andrei Pleşu şi H.*

— R. Patapievici, am discutat îndelung despre posibilitatea de a da un chip public preocupărilor – atunci mai răzleţe decât acum – de filosofie medievală. Erai în pragul susţinerii tezei de doctorat despre *eternitatea lumii şi unitatea intelectului în secolul al XIII-lea (apărută între timp la Editura Dacia) şi ne întrebam ce ecou ar putea să aibă o astfel de carte într-un spaţiu cultural atât de nepregătit. E adevărat că la acea vreme nu avusese niciunul dintre noi temeritatea de a arunca o privire asupra istoriei receptării studiilor de filosofie medievală în România, rezervându-ne doar angoasele unui început ce se lăsa mereu aşteptat.*

Alexander Baumgarten: Mai întâi, ar trebui să acceptăm faptul

istoric al decalajului cultural pe care îl avem în raport cu evoluţia istoriei filosofiei ca pe un adevăr care condiţionează implicit receptarea filosofiei medievale în România. Sarcina gândirii şi a analizei filosofiei medievale în contextul cultural şi universitar românesc poate în chip foarte onorabil şi entuziasmam să aibă ca obiect asumarea „pluralităţii metafizicilor medievale", dar acest lucru trebuie să aibă ca precedent diversificarea editorială a exegezelor medievale. De fapt, în limba română există foarte puţină asemenea exegeză, concentrată mai ales pe recuperarea unei etape a studiilor medievale franceze relativ vechi, care fac apel încă la Étienne Gilson. Pentru medievişti, el este un autor clasic şi venerabil, dar care şi-a expus concluziile constrâns de un număr mult mai mic de manuscrise editate decât azi şi angajat intelectual într-o direcţie filosofică pe care nu o mai reia implicit orice medievist. Prezenţa unor volume semnate de Alain de Libera nu face încă prea multă lumină în domeniu, pentru că tocmai asumarea diversităţii de opinii poate conduce la reflecţie matură şi asumată într-o tradiţie culturală, dincolo de o pasiune izolată care pare inevitabil exotică.

B.T.-C.: *Cert este că apariţia într-un ritm susţinut a celor trei cărţi foarte importante scrise de Alain de Libera, unul dintre medieviştii contemporani care au contribuit, direct sau indirect, la formarea noastră, reprezintă un paradox în toată regula. Aceste subtile reconstrucţii istorice ale tradiţiei renane sau ale fenomenului „de profesionalizării filosofiei" din secolul al XIV-lea îl plonjau pe cel care se încumeta să le parcurgă în plin „conflict al interpretărilor" şi metodelor occidentale. Cu alte cuvinte, cititorul era somat să comprime distanţa dintre Gilson şi de Libera, fără să aibă la îndemână măcar unele dintre textele de bază. Ca să nu mai spunem că toate acestea se petreceau pe piaţa de carte înainte ca originalele să fi intrat în bibliotecile de profil. Astfel, editurile au impulsionat decisiv şi chiar au orientat studiile de specialitate.*

A.B.: Un fapt este sigur: prezenţa editorială este cu mult înaintea celei instituţionale: dacă ne gândim strict la textele de filosofie

medievală (începând, de pildă, de la Boethius şi până la Cusanus), putem reţine faptul că s-a tradus un număr de aproape 15 volume (o adevărată zestre culturală), unele texte au apărut bilingv, unele sunt organizate în colecţii sau în antologii. Editura Polirom a avut amabilitatea de a găzdui „Biblioteca Medievală", unde au apărut texte din Boethius şi din Ockham, unde vor apărea texte din Hugo din Saint-Victor, Toma de Aquino, Cusanus şi Duns Scotus. La fel, Univers Enciclopedic a editat o serie de texte din Toma, Albert, Bonaventura, Siger din Brabant etc. Dar aceasta este încă foarte puţin la nivelul unei recuperări culturale mature. Editura Enciclopedică a publicat un prim volum din *Summa* tomistă, destul de ezitant şi rămas în şantier. Dar textele fundamentale ale filosofiei medievale ne lipsesc încă. Sigur, putem disocia între funcţia unei traduceri şi posibilitatea consultării unui text într-o altă limbă, dar nu este acelaşi lucru, fiindcă doar traducerea creează o tradiţie locală de cercetare.

B.T.-C.: *Care ar fi atunci premisele unei astfel de „tradiţii locale"? De ce ingrediente am avea nevoie pentru a (re) lansa studiile de filosofie medievală?*

A.B.: Cred că pentru a înţelege exact nivelul studiilor de filosofie medievală în limba română trebuie să reflectăm asupra câtorva elemente deosebite. Mai întâi, prezenţa ei instituţională: în universităţi, unde se predă, cine predă şi cui predă filosofia medievală? În institutele de cercetare ale Academiei, câţi medievişti există şi ce formaţie au? În al doilea rând, prezenţa editorială: ce referinţe există, ce angajamente editoriale sunt şi ce loc ocupă studiul filosofiei medievale pe piaţa noastră de idei? Apoi, ce funcţie are traducerea unui text scolastic în limba română? Există vreo instanţă care să cenzureze sever impostura traducătorilor? Cred că acestea sunt principalele întrebări care, o dată clarificate, ar putea contura peisajul intelectual al receptării filosofiei medievale în România.

Aş începe analiza cu prezenţa instituţională. Majoritatea universităţilor româneşti care organizează un învăţământ filosofic conţin în programa lor cursuri de filosofie medievală: ele există la Iaşi,

la Bucureşti, la Cluj, la Timişoara şi la Oradea. Pot judeca nivelul acestor cursuri numai în funcţie de ceea ce au produs ele în limita ultimilor zece ani. La Iaşi ştiu că există serioase preocupări de filosofie patristică, mai cu seamă augustiniene; la Timişoara au fost unele încercări de traducere din Toma de Aquino şi din Abélard, de către filologi clasici nedublaţi de o pregătire filosofică. La Bucureşti nu ştiu deloc ce se petrece în mediul propriu-zis filosofic, pentru simplul motiv că acesta nu este manifest, nu a produs ceva după care să fie judecat. Însă ştiu că există deja un centru interdisciplinar dedicat secolului al XII-lea, coordonat de profesorul Ioan Pânzaru. La Cluj sunt mai multe de spus, între care este mai important de amintit funcţionarea unui Centru de Studii Antice şi Medievale care organizează studii aprofundate în domeniu, ceea ce înseamnă un început cu câteva rezultate palpabile, dar fără biblioteci de tradiţie, fără o piaţă de idei şi un gust public gata format pentru a recepta un efort de recuperare culturală. La nivelul cercetării, lucrurile stau mult mai simplu decât la nivel universitar: Institutul de Filosofie al Academiei Române nu are niciun angajat, nici la Bucureşti, nici la Cluj, care să fie dedicat studiilor medievale, iar acest fenomen trezeşte o întrebare responsabilă: a reuşit oare lumea filosofică românească, anume cea angajată şi cu putere de decizie în cercetarea ştiinţifică, să depăşească ideea că filosofia medievală ar fi un simplu exerciţiu de erudiţie irelevant pentru modernitate?

B.T.-C.: *Am văzut că terenul cel mai fertil şi mai receptiv s-a dovedit a fi cel editorial, care a oferit şansa de a readuce în atenţia publică, ale cărei ritmuri şi aşteptări sunt întotdeauna surprinzătoare, o problematică, un stil, un tip de cultură foarte diferite. Ştim însă că filosofia medievală nu este aproape niciodată „iubită" pentru ea însăşi. Există deja un complex al utilităţii sau al oportunităţii studierii acestei filosofii cu care se confruntă orice medievist pus în situaţia de a-şi promova domeniul. Avem deja la îndemână un arsenal persuasiv care i-a obosit în primul rând pe medievişti şi care vizează în esenţă relevanţa gândirii medievale pentru noi, modernii. Aş vrea să încercăm totuşi să*

desprindem principalele avantaje ale cercetării filosofice a Evului Mediu.

A.B.: Funcţiile traducerii unui text de filosofie medievală într-o cultură modernă sunt mai multe şi sunt proprii acestui „gen" de text. Mai întâi, traducerea unor asemenea texte, masiv şi rapid în limba română, poate produce o reformă a terminologiei filosofice şi îi poate conferi acesteia din urmă o siguranţă şi o lipsă de echivocitate mai mare. Putem fi de acord cu faptul că terminologia filosofică românească are două surse adesea divergente, una franceză şi una germană. Experimentarea celei latine scolastice, sursă comună a celor două, poate conduce la clarificarea echivocităţilor şi la o asumare a deciziilor terminologice la un nivel istoric. A doua funcţie ar fi izolarea impostorii intelectuale. Am întâlnit într-un text, publicat recent de un autor român, într-o prestigioasă colecţie editorială, expresii cum ar fi „marii doctori ai scolasticii spuneau", „filosofia medievală credea că", şi nu de puţine ori, ca student şi ulterior, am asistat la prelegeri în care auzeam referinţe în acelaşi stil iresponsabil. Asemenea expresii învăluie de obicei imprecizia şi necunoaşterea autorilor citaţi. Desigur, nu acesta este chipul răului, dar nici lumina performanţei ştiinţifice nu poate fi afirmată cert şi, în fond, corespunzător gradelor academice care însoţesc asemenea afirmaţii. Mai mult, impostura se instalează ferm şi comod în traducerile eronate, unde eroarea de filolog se dublează cel mai adesea prin eroarea de interpret al istoriei filosofiei. Nu este bine să arătăm acum cu degetul, dar este important să gândim cauzele impostorii. Cred că ele sunt două: una *a posteriori*, care ţine de absenţa oricărei instanţe critice, care să separe profesionalul de neprofesional. În anii din urmă, am publicat mai multe dosare de texte, texte integrale şi exegeze: recenziile au lipsit aproape cu desăvârşire sau au fost redactate de prieteni foarte apropiaţi, care mai degrabă au promovat decât au judecat cartea. Aceasta încă nu înseamnă o piaţă de idei.

B.T.-C.: *Având experienţa nu doar a publicării, ci şi a coordonării mai multor proiecte editoriale, care ar fi punctele încă vulnerabile cu care ne confruntăm? Şi ce soluţii întrevezi?*

A.B.: La nivelul traducerii, dincolo de funcţiile ei, mai persistă două probleme. Una ţine de faptul că, pentru mediul nostru cultural, nu este încă limpede valoarea unui text bilingv. Apoi, a doua ţine de formarea limitelor competenţei. Astfel, circulă în editurile româneşti ideea că un text bilingv reia inutil un text grec sau latin pentru un cititor care nu pricepe, iar cel care pricepe îl poate oricum accesa în altă parte. Argumentul este identic celui din dialogul *Menon* şi se respinge cam la fel: argumentul spunea că o cunoaştere este fie imposibilă fiindcă nu are premise, fie este inutilă fiindcă premisele ei date o conţin deja. Ieşirea lui Platon era invocarea unei cunoaşteri în potentă, susţinută de teoria reamintirii. Cu traducerea bilingvă este la fel: lectura unui text vechi într-o limbă modernă cu originalul alături este una formatoare şi hermeneutică, deoarece ea experimentează un traseu istoric al evoluţiei termenilor, ea trezeşte curiozitatea şi este disponibilă pentru eliminarea falselor probleme create de traducere, indiferent de pregătirea în filologie clasică a cititorului, care poate fi chiar precară. Apoi, un alt argument: a restitui culturii un text vechi înseamnă a crea un orizont pentru o cultură. Un asemenea text vechi nu este doar un obiect al lecturii, el este un depozit cultural disponibil care ne dă sentimentul unei asumări, generale, şi nu personale, a unei surse spirituale. Ce frumos ar fi fost dacă responsabilitatea generaţiilor anterioare de filosofi ne-ar fi dat o colecţie de tipul faimoaselor „Belles Lettres" sau „Vestigia", un dicţionar de greacă veche şi unul de latină medievală! În ciuda costurilor ridicate, textele bilingve supravieţuiesc cultural. În fine, a doua problemă: competenţa traducătorului, referindu-mă strict la filosofia medievală. În clipa de faţă, avem câţiva filologi latinişti care au încercat să traducă texte de scolastică, iar eşecul a avut ca sursă neînţelegerea conceptelor, fapt vizibil atât în aparatele critice, cât şi în textul propriu-zis. Pe de altă parte, avem o serie de tineri filosofi interesaţi de filosofia medievală, dar care nu au pregătirea filologică necesară. Singura soluţie este aici cea instituţională. În România, pentru a studia atât filosofia, cât şi limbile clasice, trebuie să ştii că vrei cu adevărat acest lucru încă de la

începutul anilor de studiu, iar acest lucru îl poţi obţine măcar prin frecventarea textelor paideice noiciene, iar apoi trebuie să acoperi costurile ridicate ale unor taxe pentru a doua facultate. Ar fi altceva dacă am avea un învăţământ cu dublă specialitate gratuită în acest caz.

B.T.-C.: *Ne întâlnim adeseori cu o echivalenţă spontană şi persistentă între filosofia medievală şi lumea de limbă latină. Trebuie să recunosc că sunt istorici care rezervă termenul de „Ev Mediu „spaţiului occidental.*

*Dar de fiecare dată când discut acest lucru îmi amintesc de impresia puternică pe care mi-a lăsat-o citirea introducerii lui Alain de Libera la cursul său de filosofie medievală. Acolo se vorbea pentru prima dată de diferitele ceasuri culturale ale Evului Mediu care funcţionează independent, intră în rezonanţă sau în conflict, apoi se despart, unele sfârşesc prin a nu se mai auzi, cad în uitare, pe când altele devin dominante. A reface sincronia acestei pluralităţi a duratei medievale este sarcina prin excelenţă a istoricului. De aceea, este important să readucem în prezenţă o lume poate la fel de bogată ca Occidentul, lumea bizantină, rămasă mult mai aproape de textele fonda*toare *greceşti şi care a cunoscut episodul formidabil al traducerii unor mari scrieri teologice apusene în secolul al XIV-lea. Ar fi cu totul interesant să recuperăm în spaţiul românesc confluenţa locală, atât cât a existat, a celor două tradiţii, latină şi bizantină.*

A.B.: Sigur că cealaltă latură importantă a studiilor medievale româneşti este recuperarea tradiţiei locale de manuscrise. Ea nu este una spectaculoasă, dar înseamnă, în primul rând, aşa cum ai spus, valorificarea unei tradiţii bizantine care poate conduce la o rediscutare a istoriei culturale într-un plan mult mai larg decât cel local. Dar mai sunt câteva aspecte. Mai întâi, sunt bibliotecile ardelene. Ele conţin surprize care-l pot entuziasma pe medievist: un comentariu anonim din secolul al XVI-lea la *Politica* lui Aristotel, de origine italiană, textele comentatorilor maghiari la logica aristotelică sau textele lui Pelbart din Temeswar, importante pentru istoria noastră confesională, îşi aşteaptă paleografii pregătiţi în terminologia scolasticii târzii. Apoi, o

sarcină culturală imensă constă în reluarea operei lui Constantin Noica de editare a operei lui Tfieofil Corydaleu de comentator al lui Aristotel, împreună cu alte manuscrise existente la Biblioteca Academiei din Bucureşti.

B.T.-C.: *Efortul acesta de redescoperire, de interpretare, de asumare a unei istorii ale cărei momente nu sunt întotdeauna pe măsura aşteptărilor noastre are nevoie de o motivaţie profundă şi de contagiune. Ţin minte povestirea lui Pierre Hadot – din* La Philosophie comme maniere de vivre (*Albin Michel, 2001*) *–, care a trecut de la un interes exclusiv filosofic, adică problematizant şi conceptual, lipsit de atenţie faţă de suportul discursului, atât de fragil, la o cercetare istorică în toată puterea cuvântului, fără a deveni mai puţin filosof. H.*

— I. Marrou îi va scrie atunci o astfel de dedicaţie: „Au philosophe devenit historien, un historiendevenuphilosophe". *Pe scurt, acest transfer de atenţie, această*

*Întrepătrundere de competenţe definesc lucrul cotidian al medievistului în filosofie. Cum am putea realiza transplantul unei astfel de experienţe în planul studiilor generale de filosofie, care afec*tează *adesea superioritatea faţă de orice aduce a istorie sau filologie. Cu alte cuvinte, este posibil să facem din filosofia medievală un pol de atracţie pentru cei care au pasiunea exclusivă a ideii*?

A.B.: O susţinere fervent㠠a studiilor medievale poate întâmpina un contraargument din partea celor ce simpatizează cu alte „zone" filosofice: la ce bun, în general, studiul filosofiei medievale, dincolo de particularismul românesc? Limita extremă a acestei atitudini este reprezentată de studentul care ascunde o comoditate intelectuală în declararea simpatiei personale faţă de studiul modernităţii târzii din primul semestru de studii filosofice. Sunt cel puţin trei aspecte aici care aruncă o nuanţă imperativă asupra frecventării filosofiei medievale. Mai întâi, este principiul hermeneuticii istorice: dacă suntem de acord că sensul unui text este dat *pentru noi* de efectele pe care el le-a avut asupra deciziilor tacite pe care le-a luat devenirea noastră intelectuală şi că sarcina lecturii este meditaţia asupra acestor

decizii, atunci putem gândi filosofia medievală ca un loc al deciziilor destinului modernităţii şi, implicit, ca pe un spaţiu care ne afectează decisiv istoria şi constituţia gândirii noastre. În al doilea rând, e de ştiut faptul că studiile medievale sunt astăzi, în tot circuitul european, cel mai glisant şi mai plin de surprize teren, deoarece reprezintă locul în care editarea textelor este încă într-o fază incipientă: noi nu mai putem gândi astăzi ca Gilson sau Steenberghen fiindcă avem alte texte la dispoziţie, şi există serioase probabilităţi ca exegeza medievală a deceniilor următoare să cunoască salturi surprinzătoare.

În cele din urmă, sunt convins că sprijinul instituţional va fi cel care va decide destinul studiilor medievale în universităţile noastre. Primul număr al revistei *Chora* a fost foarte bine primit în mediile de specialitate, dar ea trebuie să îşi asigure continuitatea şi înălţimea profesională. Apoi, sunt doctoranzii plecaţi la diverse universităţi şi cărora cercetarea şi viaţa universitară românească ar putea să le asigure un loc. Toate aceste eforturi nu ne pot garanta foarte mult: nu pot să sper că vom avea o voce proprie şi un climat cultural relevant în istoriografia filosofiei medievale, dar pot spera că studiul filosofiei medievale va ajunge pentru universităţile şi institutele noastre de cercetare să ocupe un loc natural într-o meditaţie autentică şi asumată istoric a spiritului.

Bibliografie

Aertsen, J.A., *Medieval Philosophy and the Transcendentals*. *The Case of Thomas*

Aquinas, Leyde, Brill, 1996. Aertsen, J.A. Speer, A., „Die Philosophie Bonaventuras und die Transzendentalienlehre”, *Recherches de Théologie et de Philosophie Medievales*, 64, 1997, pp. 32 – 66. Aertsen, J.A. Speer, A. (ed.), *Was ist Philosophie im Mittelalter*? *Akten des X*.

Internationales Kongresses fur mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M.

Berlin-New York, W. De Gruyter, 1998.

Ancona Costa, C. dv *Le „Liber de causis" et sa tradition*, Paris, Vrin, 1995. Bazan, C, „Thomas d'Aquin et les transcendentaux. Retour sur un livre de Jan A.

Aertsen", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 84, 2000, pp. 93 – 104. Berube, C, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*.

Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1976. Bianchi, L., *Cenzure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIF-XIV siècles)*.

Paris, Les Belles Lettres, 1999. Bianchi, L. Randi, E., *Veritis dissonantes. Aristote à la fin du Moyen âge*.

Paris-Fribourg, Le Cerf/Editions Universitaires de Fribourg, 1993. Boulnois, O., *Duns Scot, La rigueur de la charite*. Paris, Le Cerf, 1998. *Idem*, „Le chiasme: la philosophie selon les theologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 a 1300", în Aertsen/Speer (ed.), *Was ist Philosophie im Mittelalter*?, 1998. *Idem*, *Être et representation. Une genealogie de la metaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIF-XIV siècle)*, Paris, PUF, 1999. Boulnois, O. Bardout, J.-C. (ed.), *Sur la science divine*, Paris, PUF, 2002. Boulnois, O. Schmutz, J. Solere, J.-L. (ed.), *Le contemplateur et les idées. Modeles de la science divine du neoplatonisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 2002. Brague, R. (ed.), *Saint Bernard et la Philosophie*, Paris, PUF, 1993. Counet, J.-M., *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, Paris, Vrin, 2000. Courtine, J.

— F, *Suárez et le systeme de la metaphysique*, Paris, PUF, 1990. Del Punta, F., „The Genre of Comentaries in the Middle Ages and its Relation to the nature and Originality of Medieval Thought", în Aersten, Speer (ed.), *Was ist Philosophie im Mittelalter*?, 1998. De Rijk, L.M., *La Philosophie au Moyen âge*, Leyde, Brill, 1985.

BIBLIOGRAFIE

Flasch, K., *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*.

Stuttgart, Reclam, 1986. *Idem*, *Introduction à la philosophie medievale*, Paris-Fribourg, Le Cerf/Editions Universitaires de Fribourg,

1992.

Galonnier, A. (ed.), *Boece ou la chaîne des savoirs*, Peeters, 2003. Gersh, S., *Middle Platonism and Neoplatonism*. *I*: *The Latin Tradition*, Notre Dame.

Indiana, 1986.

Gilson, E., *L'Esprit de la philosophie medievale*, ed. a II-a, Paris, Vrin, 1972. *Idem*, *Le thomisme*. *Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris.

Vrin, 1965 (trad. rom. de A. Niţă, Humanitas, 2002). *Idem*, *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 19864. Goris, W., „Ethique et metaphysique? Le role de la pensée d'Eckhart dans le debat sur le propre de la philosophie medievale", *Recherches de théologie ancienne et medievale* IXII, 1995, pp. 226 – 254. Gracia, J.J.E., „Medieval Philosophy and the Transcendentals: Aertsen's Characterization of Medieval Thought and Thomistic Metaphysies", *Recherches de Théologie et de Philosophie mădiivales* 64, 2, 1997, pp. 455 – 463. Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastichen Méthode* (1909 *sq*.), reimpr.

Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988. Gregory, T., „La conception de la philosophie au Moyen âge", *Actas del V*

Congresso internacional de filosofia medieval, Madrid, Editora Nacionál, 1979. Honnefelder, L., *Ens inquantum ens*. *Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*.

BGPhâhMA, NF, Bd. 16, Aschendorff, 1979. *Idem*, *Scientia transcendentalis*. *Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realităt in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg, Felix Meiner, 1990. Imbach, R., *Dante*, *la philosophie et les lăâcs*, Paris-Fribourg, Le Cerf/Editions Universitaires de Fribourg, 1996. *Idem*, „Autonomie des philosophischen Denkens? Zur historischen Bedingtheit der mittelalterlichen Philosophie?", în J.A. Aertsen; A. Speer (ed.), *Was ist Philosophie im Mittelalter*?, 1998. Imbach, R. Maieru, A. (ed.), *Gli Studi di filosofia medievale fra otto e novecento*.

Contributo a un bilancio storiografico, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, *

Jolivet, J.J; *Philosophie medievale arabe et latine*, Paris, Vrin, 1995.

Kobusch, T. (ed.), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt, 2000.

Kretzmann, N. Kenny, A. Pinborg, J., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Lafleur, C. Carrier, J. (ed.), *L'Enseignement de la philosophie au XIII siècle*.

Autour du „Guide de l'étudiant" du ms. Ripoll 109, Tumhout, Brepols, 1997. Libera, A. de *Penser au Moyen âge*, Paris, Le Seuil, 1991 (trad. rom. de Mihaela şi Ion Zgârdău, Amarcord, 2000). *Idem*, *La Philosophie midiivale*, Paris, PUF, 1993. *Idem*, „Structure du corpus scolaire de la metaphysique dans la premiere moitié du XIII siècle", în Lafleur, Carrier (ed.), *L'Enseignement de la philosophie au XIII siècle*, 1997.

BIBLIOGRAFIE

Idem, „Faculté des arts ou faculté de philosophie", în O. Weijers, L. Holz (ed.).

L'Enseignement des disciplines à la Faculţi des arts (Paris et Oxford, *XIIF-XY*

siècles), Tumhout, Brepols, 1997.

Idem, *L'Art des gineralites*. *Theories de l'abstraction*. Paris, Aubier, 1999. *Idem*, *La Riference vide*. *Theories de la proposition*, Paris, PUF, 2002. McEvoy, J. Follon, J. (ed.), *Actualite de la pensée medievale*, Louvain-la-Neuve.

Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie; Louvain-Paris, Peeters, 1994. Mojsisch, B. Pluta, O. (ed.), *Historia Philosophiae Medii Aevi*. *Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, I-II, B.R. Griiner, Amsterdam/

Philadelphia, 1991. Muralt, A. de *Nioplatonisme et aristotelisme dans la mitaphysique medievale*.

Paris, Vrin, 1995. Panaceio, EI., *Les Mots*, *Ies Concepts* et les

Choses. *La semantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montreal – Paris, Bellarmin – Vrin.

1991. Piche, D., *La Condamnation parisienne de 1277*. *Texte latin*, *traduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1999.

Perler, D., *Theories de l'intentionnalité au Moyen âge*, Paris, Vrin, 2003. Schönberger, R., *Was ist Scholastik*?, Hildesheim, Bemward, 1991. Solere, J.-L. Kaluza, Z. (ed.), *La Servante et la Consolatrice*. *La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen âge*, Paris, Vrin, 2002. Steel, C, „Medieval Philosophy: an Impossible Project?", în Aertsen/Speer

(ed.), *Was ist Philosophie im Mittelalter*?, 1998. Sturiese, L., *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*. *11 secolo XIII*, Firenze.

Leo S. Olschki Editore, 1996. Trottmann, C, *Thiologie et noétique au X11F siècle*, *À la recherche d'un statut*.

Paris, Vrin, 1999. Van Steenberghen, F., *Introduction à l'étude de la philosophie meduvale*.

Louvain-Paris, 1974.

Idem, *La Philosophie au XIII siècle*, Louvain-Paris, Peeters, 1991 (reed.). Vignaux, P., *De S*. *Anselme* a *Luther*, Paris, Vrin, 1976. *Idem*, *Philosophie au Moyen âge*, ed. de R. Imbach, Paris, Vrin, 2002. Zimmermann, A., *Ontologie oder Metaphysik*? *Die Diskussion uberden Gegenstand der Metaphysik im 13*. *und 14*. *Jahrhundert*, ed. a n-a revăzută, Louvain.

Peeters, 1998.

Lucrări în limba română despre filosofia medievală Adămuţ, A.I., *Filosofia Sfântului Augustin*, Iaşi, Polirom, 2001.

Axinciuc, M., *Moise Maimonide*. *„Călăuza rătăciţilor" ca itinerar al minţii în Dumnezeu*, Bucureşti, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, 2002. Baumgarten, A., *Principiul cerului*. *Eternitatea lumii şi unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea*, Cluj-Napoca, Dacia, 2002. *Idem*, *Intermediantate şi Ev Mediu*, Viaţa creştină, 2002. *Idem*, *Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei*, Iaşi, Polirom, 2003.

BIBLIOGRAFIE

Dancă, W., *Logica filosofică*. *Aristotel şi Toma de Aquino*, Iaşi, Polirom, 2002. Lăncrănjan, I., *încercări de reabilitare a gândirii creştine medievale*. *Studiu de sinteză*, ed. a II-a, Bucureşti, Anastasia, 2003 (19361). Pavel, Const. C, *Introducere în gândirea Fericitului Augustin*, Bucureşti, Anastasia.

1998 (reed. a unor studii apărute în periodice sau în volum între 1950 şi 199 o Tat, A., *Sf. Augustin şi filosofia*. Galaxia Gutenberg, 2002. Tătaru-Cazaban, B. Tătaru-Cazaban, M., *Iter sapientiae*. *Studii patristice şi medievale*, Galaxia Gutenberg, 2003.

*...

Sursa textelor antologate

E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie medievale*, Paris, Vrin, 19692, pp. l-17. P. Vignaux, „La philosophie medievale dans *le temps de l'Eglise*", în *De saint Anselme* a *Luther*, Paris, Vrin, 1976, pp. 69 – 75. J.A. Aertsen, „What is First and Most Fundamental? The Beginings of Transcendental Philosophy", în J.A. Aertsen şi A. Speer (ed.), *Was ist Philosophie im Mittelalter*?, *Miscellanea Mediaevalia* 26, 1998, pp. 177 – 192. O. Boulnois, „Le besoin de metaphysique. Théologie et structures des metaphysiques medievales", în J.-L. Solere şi Z. Kaluza (ed.), *La Servante et la Consolatrice*. *La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen âge*, Paris, Vrin, 2002, pp. „— 94. A.I. Adămuţ, *Filosofia Sfântului Augustin*, Iaşi, Polirom, 2001, pp. 7 – 36 (variantă modificată). A. Baumgarten, *Intermediantate şi Ev Mediu*, Cluj-Napoca, Viaţa creştină, 2002, pp. 164 – 180 (variantă revăzută). J. Jolivet, studiu inedit, urmează să apară în *Chora*. *Revue d ătudes anciennes et medievales*: *philosophie*, *théologie*, *sciences*, 2/2004.

A. Vasiliu, „L'économie de l'image dans la sphere intelligibile (sur un sermon d'Alain de Lille)", în *Cahiers de civilisation medievale* 41, 3 (1998), pp. 257 – 266. M.-A. Vannier, „Creation et negativite chez Eckhart", în *Revue des Sciences Religieuses*, 1993, pp. 51 – 67. S. – Th. Bonino, „Le concept d'etant et la connaissance de Dieu d'après Jean Cabrol", în *Revue thomiste* 1 (1995), pp. 109 – 136.

B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, Paris, PUF, 19492, pp. 281 –

306.

Chr. Trottmann, „Questions de metaphysique au Moyen âge et à la Renaissance", în Renée Bouveresse (ed.), *La metaphysique*, Ed. Elipses, pp. 49 – 65.

Cuprins

Prezentarea autorilor…5
Notă asupra volumului…9
Introducere (Bogdan Tătaru-Cazaban) …11
Ce este filosofia medievală?…61
Problema Filosofiei creştine, *Étienne Gilson*… 63
Filosofia medievală în „vremea Bisericii", *Paul Vignaux*… 79
Ce este prim în mod fundamental?
Începuturile filosofiei transcendentale, *Jan A. Aertsen*… 88
Necesitatea metafizicii. Teologia şi structura metafizicilor medievale, *Olivier Boulnois*… 107
Cum se poate ajunge la pluralitatea metafizicii medievale?, *Anton I. Adămuţ*…164
Dimensiuni ale filosofiei medievale…203
Pentru un sens al culturii medievale:
Confesiuni, XIII, 15, *Alexander Baumgarten*…205
Un miraj filosofic: „augustinismul avicennizant" în secolul al XII-lea, *Jean Jolivet*…217
Alain din Lille: prolegomene la o metafizică a imaginii în *Sphaera Intelligibilis*, *Anca Vasiliu*…236
Creaţie şi negativitate la Meister Eckhart, *Marie-Anne Vannier*…250
Conceptul de fiinţă şi cunoaşterea lui Dumnezeu la Capreolus, *Serge-Thomas Bonino*, *o. p*…267
Bizanţul şi filosofia în secolul al XV-lea, *Basile Tatakis*…301
În loc de încheiere…323
Probleme de metafizică în Evul Mediu şi Renaştere, *Christian Trottmann*…325

Epilog…347
Rostul filosofiei medievale astăzi.
Un dialog cu Alexander Baumgarten…349
Bibliografie…357
Sursa textelor antologate…361
Index nominum…363
Index terminorum…367

Seminar. Filosofie au apărut:

Nicu Gavriluţă – *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale* Nicolae Râmbu – *Romantismul filosofic german* Gh. Vlăduţescu – *Cei doi Socrate* Anton I. Adămuţ – *Filosofia Sfântului Augustin* Vasile Muscă – *Introducere în filosofia lui Platon* Wilhelm Dancă – *Logica filosofică*. *Aristotel şi Toma de Aquino* Alexander Baumgarten – *Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei* Ioan Deac – *Principiile metafizicii carteziene*

Bogdan Tătaru-Cazaban (coord.) – *Pluralitatea metafizicii medievale*. *Istorie şi structuri* xegeza filosofiei medievale beneficiază acum în limba română de reperele importante ale istoriei sale în spaţiul cultural occidental, printr-o antologie alcătuită sub forma unei dezbateri pornind de la un text fondator scris de Étienne Gilson. Oferind o sinteză a viziunilor contemporane asupra identităţii filosofice a Evului Mediu, precum şi analize aplicate unor gânditori ca Augustin, Alain din Lille sau Meister Eckhart, antologia are meritul de a dezvălui pluralitatea fundamentală a filosofiei medievale. Aceasta nu mai apare ca un moment „negativ" faţă de care modernitatea se defineşte prin opoziţie, ci ca un loc al deciziilor privind destinul modernităţii, capabil să ofere prin diversitatea sa repere inedite şi edificatoare pentru diferitele problematici ale gândirii contemporane.

Autorii textelor

Étienne Gilson, Paul Vignaux, Jan A. Aertsen, Olivier Boulnois, Anton I. Adămuţ, Alexander Baumgarten, Jean Jolivet, Anca Vasiliu, Marie-Anne Vannier, Serge-Thomas Bonino, Basile Tatakis, Christian Trottmann, Bogdan Tătaru-Cazaban

ISBN 973 – 681 – 834 – 9
www.polirom.ro